جوهان ميشال

صناعة العلوم الاجتماعية

من أوغست كونت إلى ميشال فوكو



ترجمة:

الحسين الزاوي

نديم للترجمة







دار الروافد الثقافية - ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع



جوهان ميشال
صناعة العلوم الاجتماعية
من أوغست كونت إلى ميشال فوكو


أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية



صناعة العلوم الاجتماعية

من أوغست كونت إلى ميشال فوكو


أهم جروبات على تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

ابن النديم للنشر والتوزيع   دار الروافد الثقافية - ناشرون

جوهان ميشال

صناعة العلوم الاجتماعية

من أوغست كونت إلى ميشال فوكو

ترجمة

الحسين الزاوي





العنوان الأصلي للكتاب

La fabrique des sciences sociales:
D'Auguste Comte à Michel Foucault
Johann Michel

صناعة العلوم الاجتماعية من أوغست كونت إلى ميشال فوكو

جوهان ميشال

الطبعة الأولى، 2021
عدد الصفحات: 216
القياس: 14 × 21
الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-092-8
الإيداع القانوني: السداسي الأول / 2021

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلــوي: 03 76 20 661 213+

وهــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت–لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

المحتويات

الجزء الثاني
المنافسة والتقارب ما بين العلوم الاجتماعية والفلسفة

تمهيد

يستعرض هذا الكتاب الموسوم: صناعة العلوم الاجتماعية من أوغست كونت إلى ميشال فوكو، من تأليف الفيلسوف الفرنسي المعاصر جوهان ميشال، العلاقة المتوترة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية؛ وقد كرّس هذا الفيلسوف الجزء الأكبر من نشاطاته العلمية لدراسة العلاقة ما بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية لاسيما وأنه يقدم نفسه كأحد المختصين في التأويلية وفلسفة العلوم الاجتماعية، من منطلق تركيزه في جل أعماله الأكاديمية على الأسس والمنطلقات المعرفية للعلاقة التاريخية التي تربط هذين الاختصاصين المعرفيين الكبيرين.

ويسعى هذا الكتاب إلى رصد ومتابعة أهم محطات العلاقة الخلافية حيناً والحوارية أحياناً أخرى بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، من خلال التركيز على نقاط التباعد والاتفاق بينهما من أوغست كونت إلى ميشال فوكو، مع التأكيد في العديد من محطاته على النزعة الاستقلالية للعلوم الاجتماعية تجاه الوصاية التاريخية التي تدعيها الفلسفة نحو مختلف العلوم لاسيما الإنسانية والاجتماعية منها؛ وقد تمثل الرهان الأساسي لهذا الكتاب في توضيح الشروط

الإبيستيمولوجية التي ساهمت في انبثاق العلوم الاجتماعية من رحم تيارات فلسفية حديثة مثل الوضعانية والذرائعية والفينومينولوجية، من جهة؛ وفي التأكيد على المطلب المركزي للعلوم الاجتماعية المتعلق بإبراز الاختلافات الجوهرية والعميقة التي تميّز مواضيع ومناهج العلوم الاجتماعية عن السياقات المعرفية والمنهجية للفلسفة، من جهة أخرى.

ويمكننا التذكير في هذه العجالة بأن العلوم الاجتماعية وبصرف النظر عن المواضيع المتعددة التي درستها وحاولت معالجتها، تتأرجح بين تيارين رئيسيين يعودان بها القهقرى إلى النقاشات التي سادت خلال السنوات الأولى من نشأة العلوم الاجتماعية والتي تزامنت مع انفصالها عن المناحي الذاتية والمثالية للدرس الفلسفي؛ حيث سعى التيار الأول إلى الاقتراب بشكل أكبر نحو العلوم الطبيعية والعلوم المعرفية وإلى تبنى توجهها الوضعي الصارم الذي تميز برفض كل صلة ممكنة مع الفلسفة، بينما حاول التيار الثاني أن يحافظ على علاقاته التاريخية والثرية مع الفلسفة ومع الفنون والآداب وهو لا يجد أي حرج في الدخول في نقاش معرفي معها من أجل تطوير مناهجه ومفاهيمه ولإثراء مواضيعه.

هناك في كل الأحوال، وبصرف النظر عن المواقف المتشددة التي نلفيها لدى مختلف أطراف هذه المعادلة المعرفية المتعلقة بالحوار الإشكالي بين الاختصاصات

المتعارضة، صلات قرابة قوية ما بين المعارف في عصر صار يتجاوز شيئا فشيئا النزعة الانعزالية للتخصصات وبات يؤمن بشكل أكبر بتعددية العلوم والمعارف وبقابليتها للتخصيب والتطوير المتبادل لمواجهة ما يصفه إدغار موران بالطابع المركب الذي يميز عالمي الأفكار والمعارف البشرية، والذي يستدعي إقامة جسور حوار وتلاقح بين مختلف الفروع المعرفية من أجل مواجهة التحديات الكبرى وغير المسبوقة التي تعرفها البشرية، ولتحقيق فهم أفضل للإنسان والطبيعة.

وعلاوة على التأثير الذي مارسته بعض فروع الفلسفة مثل التأويلية والتداولية والذرائعية والوضعانية على أهم تيارات البحث في العلوم الاجتماعية سواء في الولايات المتحدة الأمريكية أو في أوروبا لاسيما في بريطانيا وفرنسا وألمانيا، وذلك فضلا على التأثير الحاسم الذي باتت تمارسه العلوم الاجتماعية بمختلف تخصصاتها على الفلسفة المعاصرة؛ فإنه لا يمكن لأي كان أن يتنكر للثورة التي أحدثتها علوم اللغة بفروعها المختلفة لاسيما اللسانيات وعلم الدلالة وعلم العلامات، على مستوى مناهج البحث في الفلسفة والعلوم الاجتماعية في سياق ما بات يُعرف بالمنعطف اللغوي الذي وسم مجمل فترات القرن الماضي بميسمه، والذي يجعل الحقلين النظري والمفاهيمي للفلسفة والعلوم الاجتماعية المعاصرة والراهنة يوظفان العديد من المقولات الرئيسية التي جرى بلورتها في الأبحاث التي قدمتها العلوم اللغوية، وهي النقطة التي يؤكد عليها فوكو

بشكل لافت في سياق حديثه عن التحولات التي شهدتها الفلسفة والعلوم الإنسانية.

وليس هناك أدنى شك في أن الصلات الوثيقة ومعها أيضا الصراعات التي تميّز محطات الالتقاء والحوار بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، ترتبط بشكل خاص بتاريخ هذه المعارف وبالمحطات المفصلية التي مرت بها خلال تطورها، لأن المفاهيم والنظريات، كما يقول جون فرانسوا دوروتيه Dortier في مقدمه الكتاب الذي أشرف على إصداره والموسوم : تاريخ العلوم الإنسانية (2012)، مرتبطة بماضيها وبإعادة تشكيل فكر ما انطلاقا من الروح المؤسِّسة لهذا الفكر، بهدف تحقيق فهم أفضل للمشاريع، ولوجهات النظر، وللأفكار الموجِّهة ولمختلف مشاريع البحث، لأن تاريخ العلوم الإنسانية - ومن باب أولى تاريخ الفلسفة- ليس مقبرة للأفكار الميتة، لأن الكثير منها مازالت قادرة على الحياة داخل وعينا وداخل الاختصاصات التي نفكر بداخلها.

نستطيع القول تأسيسا على ما تقدم أن العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية تخترق هذا الكتاب عبر كل فصوله وبقسميه الأول والثاني، وهي علاقة يطمح من خلالها الكاتب إلى ترسيخ "الهدنة" الإبيستيمولوجية التي تسود بينهما الآن، وإلى المحافظة على الحوار القائم ما بين كل الفروع المعرفية المرتبطة بهذين الاختصاصين، من خلال التأكيد على حتمية تجاوز الفلسفة لادعاءاتها المتعلقة بقدرتها

على قيادة وتوجيه العلوم والتخصصات وكافة المعارف التي ينتجها الإنسان عن نفسه وعن العالم الذي يحيط به، وعلى أهمية أن تتخلص العلوم الاجتماعية في مقابل ذلك من توجهاتها المتشددة التي تسعى إلى هدم كل الجسور التي تربطها بالفلسفة وإلى التعامل مع تجليات الوعي الإنساني وكأنها عنصر من عناصر المادة الجامدة.

الحسين الزاوي

وهران نيسان/أبريل 2020


تليجرام
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
باحثون
محمد خطاب

مقدمة عامة

أن تكون الفلسفة أمّاً لكل العلوم، هو أمر كان متعارفا عليه بداية من المرحلة الإغريقية القديمة، في اللحظة التي نشأت فيها المعارف الأولى حول الطبيعة، عندما كان الفلاسفة مازالوا يُنعتون بـ"الطبيعيين"، و كانت التساؤلات "العلمية" حول الكل، الخلاء، المكان، العلل والأسباب الأولى، الواحد والمتعدد تتغذى بشكل مشترك من منابع الميتافيزيقا.

تمثل الانقلاب الأول والأكبر الذي شهد ارتقاء العلوم الطبيعية من رحم الفلسفة، في الثورة التي أحدثها كل من غاليليو غاليلي Galilée وديكارت Descartes: وتفهم الطبيعة انطلاقا من هذا الانقلاب بكونها res extensa، أي كامتداد (بما في ذلك الكائن الحي وجسم الإنسان)، والتي ستشكل من الآن فصاعدا موضوعا لتناول علمي مستقل (فيزيائي - رياضي وميكانيكي). وما زال للفلسفة حتى الآن أرضها المحروسة المتعلقة ب ras cogitans (الشيء الذي يفكّر)، أي مملكة الميتافيزيقا والأخلاق.

وتمثل ثاني أكبر انقلاب في [اللحظة] الكانطية- النيوتونية، والذي شهد - لكي نتحدث بسرعة - استقلالية متصاعدة للعلوم

الطبيعية، والتي ستسير بشكل متوازٍ مع ريبة مؤثرة من الآن فصاعدا مع الميتافيزيقا نفسها. وستحتفظ الفلسفة في المقابل، إضافة إلى الجمالية، بالحقل الكامل للأخلاق بالمعنى الواسع "للعقل العملي" (أي بالإتيقا [الأخلاق التطبيقية]، القانون، السياسة، والأنثروبولوجيا...)، بما في ذلك ما تعلق بنمط من "ميتافيزيقا الأعراف والتقاليد".

ثالث أكبر انقلاب - وهو الذي سيستقطب كل اهتمامنا- سيتحقق بداية من النصف الثاني من القرن التاسع عشر (وتحديدا بالنسبة للاقتصاد) ويكمن في تكوين واستقلالية العلوم الإنسانية والاجتماعية (علم الاجتماع، علم النفس، إثنولوجيا...) التي ستزدهر بشكل خاص على أرضية "العلوم الأخلاقية" و"المنطق العملي". ينفرط عقد التساؤل المركزي حول الإنسان، الذي مازال من الممكن للأنثروبولوجيا الفلسفية أن تعتز به، وينقسم إلى العدد نفسه من الاختصاصات العلمية المماثلة لأجزاء الإنسان القابلة للاستكشاف وللدراسة الموضوعية. من هنا تأتي الملاحظة التي سجّلها ميشال فوكو في حوار أجري معه سنة 1967، بمناسبة صدور كتابه، **الكلمات والأشياء**، قال فيه:

> يبدو لي أن الفلسفة اليوم لم يعد لها وجود، ليس لكونها قد اختفت، ولكن بمعنى أنها مبثوثة في عدد كبير من النشاطات المختلفة: وبذلك تكون نشاطات صاحب المسلمات والبديهيات، اللساني، عالم

الإثنولوجيا، المؤرخ، الثوري، ورجل السياسة بمثابة [مجالات] يمكنها أن تكون أشكالا للنشاطات الفلسفية. لقد كان ما هو فلسفي في القرن التاسع عشر، كل تفكير يتساءل عن شروط إمكانية الموضوعات، وما هو فلسفي الآن، كل نشاط يقوم بإظهار موضوع جديد للمعرفة أو للممارسة - سواء كان هذا النشاط متعلقا بالرياضيات، بالإثنولوجيا، بالتاريخ. (م. فوكو Michel Foucault، "عن أساليب كتابة التاريخ"، (حوار مع ر. بلّور Bellour)، 15-21 حزيران 1967).

لم يحل في المقابل هذا التاريخ من الاضطرابات والنزاعات والاعتراضات المتتالية للمعارف العلمية في مواجهة ادعاءات الفلسفة، دون ظهور مقاومات وحملات هجومية من طرف الفلاسفة، وذلك في مواجهة بعض الطموحات (العلموية) غير الملائمة للعلوم في حد ذاتها فيما يتعلق بقولها لما هو حق (أي الحدود الإبستيمولوجية)، وبإخضاع العالم (الحدود الإيتيقية والأنطولوجية) وبحكم الناس (الحدود السياسية). وعوض أن توقّع شهادة وفاة الفلسفة، بما في ذلك وفاة طابعها الميتافيزيقي، فإن التطور غير المسبوق للعلوم منذ العصر الكلاسيكي شهد، على خلاف ذلك، تجديداً كبيراً للتساؤلات الفلسفية على مدار القرن الماضي. فقد أعطت المآسي السياسية، والكوارث البيئية والخيبة الأخلاقية، أسلحة جديدة للفلسفة من أجل أن تستعيد مكانة جرت محاولة نهبها منها. ومن المؤكد في المقابل، حتى نثبت بذلك صواب رأي فوكو بشأن هذه

النقطة، أن التطور غير المسبوق للمعارف الوضعية قد أزاح الفلسفة عن مكانتها في قمة الهرم، وعن ادعائها قيادة مجموع المعارف. بيد أن ذلك لم يمنع الفلسفة من إيجاد مكان جديد لها في محفل العلوم الإنسانية.

وإذا كان من الواجب علينا أن نأخذ بشيء من الدقة الكثافة التاريخية لهذه "الصراعات المتعلقة بالملكات"، كما كان يسميها كانط (Kant (Emmanuel، فإننا لا نبحث بالرغم من ذلك عن التهويل منها إلى حدودها القصوى، بالنظر إلى انتقال المعارف ما بين الاختصاصات وبروز أشكال جديدة من الحوار فيما بينها. ولعل الرهان كله يكمن هنا في أن نقدم حسابا، من جهة، عن الطريقة التي تسمح من خلالها العلوم الاجتماعية بانبثاق تيارات مؤسّسة للفلسفة، ومن جهة أخرى، عن الطريقة التي تعارض من خلالها العلوم الاجتماعية بمناهجها ومواضيعها كل ما يتصل بالفلسفة، وذلك علاوة على الطريقة التي يمكن من خلالها للعلوم الاجتماعية وللفلسفة البحث، ضمن شروط محدّدة، عن الإخصاب المتبادل. بقي أن نوضّح هنا أن تاريخ العلاقات ما بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية منذ القرن التاسع عشر الذي نقترح الآن [مدارسته] سيتم تناوله من وجهة نظر فلسفية. وبالتالي فمن مهام علماء الاجتماع والمؤرخين القيام بتحليل هذه العلاقة من وجهة نظر تاريخ اجتماعي للأفكار.

*

من خلال الصراعات حول المنهاج، فإن واحدا من الخيوط الموجّهة لهذا الدرس سيعمل على استعادة واحدة من الأسئلة التي كان يعتقد كانط أنها الأكثر مركزية: وهي ما الإنسان؟ فهل قاد فعلا تطور العلوم الاجتماعية إلى اختفاء الإنسان كوحدة عامة وأخلاقية، "كما [ينمحي] في شاطئ البحر وجه من الرمل"، وفق تعبير ميشال فوكو في كتابه **الكلمات والأشياء**؟ إننا نعرف الأطروحة التي يدافع عنها الفيلسوف، التي تذهب إلى أن "الإنسان" لم يكن موجوداً داخل المعرفة الكلاسيكية [مثل] (القواعد العامة، التاريخ الطبيعي، تحليل الثروات) في اللحظة التي كان يُهيمن فيها علم قائم على التمثلات المنظمة في خطاب. إن «الإنسان"، بوصفه موضوعا للمعرفة، هو إذن من ابتكار العصر الحديث، مع نهاية القرن الثامن عشر ولاسيما خلال القرن التاسع عشر، في الفترة التي تراجعت فيها المعارف حول الخطابات. والبحث في الإنسان بهذه الصورة هو الذي كاد أن يصبح مهجورا، في لحظة التطور غير المسبوق لعلوم اللغة في الفترة المعاصرة (وخصوصا البنيوية التي كان فوكو يريد أن يكون الوريث والمروّج لها).

من هنا إعلان ميشال فوكو الذي أسال كثيرا من الحبر، بشأن "موت الإنسان"، كصدى "لموت الإله" المُعلن عنه من طرف نيتشه (فالنبوءة الأولى تتضمن بحكم الواقع الثانية، بحسب وجهة نظر فوكو). ومن دون شك فإنه انطلاقا من الأهمية المطلقة الممنوحة للخطاب في المعارف الوضعية،

استطاع فوكو التأكيد على أن الإنسان هو من ابتكار العصر الحديث، ماراً مثلا في صمت كبير على النزعة الإنسانية في عصر النهضة. ومما لا شك فيه، في المقابل، أن الانتشار الهائل والتنوع في المعارف الوضعية خلال القرن العشرين، وبخاصة بقيادة النزعة البنيوية، أسهم في أفول الإنسان لصالح الاهتمام بالأنساق المُغْفلة للعلامات، وبالخطاب والبنيات الاجتماعية...لا يتعلق الأمر فقط بالنسبة لفوكو بمعاينة بسيطة، ولكن حقيقة، بإشهار للعقيدة بالنسبة لجيل جديد من المفكرين (لاكان Lacan، بارث Barthes، دولوز Deleuze، ألتوسير Althusser..) إنه يريد أن ينهي علاقته مع النزعة الإنسانية، التي كانت الوجودية السارترية آخر تجسيداتها.

يمكننا أوَلا بالرغم من ذلك، وخلف النزعة الإنسانية والتيار المضاد لها، أن ندافع عن إمكانية إعادة تكوين أنثروبولوجيا فلسفية، لكي نأخذ مجددا بأسس ما هو إنساني، ليس من منطلق مضاد ولكن لصالح حوار مثمر مع تلك التي مازلنا نسميها، في التصنيفات الرسمية، بالعلوم الإنسانية؟ تشير هذه العبارة من الآن فصاعدا إلى أن الكائن الإنساني، الذي مهما تجزّأ، فإنه لم يختف من أفق البحث المتعلق بالمعارف الوضعية. أليست النزعة الإنسانية، انطلاقا من عدة متغيرات، بمثابة مسلمة مازالت عنيدة من بين العديد من علوم الإنسان، بالرغم من الاعتراض البنيوي؟ من جهة أخرى تدرس فعلا، بعض العلوم الإنسانية والطبيعية (علم

المتحجرات، الأنثروبولوجيا الاجتماعية...) الإنسان كنوع وكجنس من خلال إطلاق موجودات دائمة. يتوجّب علينا أولا إذن أن نقابل أنثروبولوجيا ميتافيزيقية، التي تجعل من الإنسان ماهية فوق طبيعية، مع أنثروبولوجيا ما بعد ميتافيزيقية، تسعى إلى إبراز الثوابت، خلف المتغيرات الاجتماعية والثقافية للوجود الإنساني؟ وبالتالي ألا يؤدي هذا التقابل والتعارض إلى تعالي الفلسفة والعلوم، ليدعو إلى تعاون أفضل بينهما؟

من المستحيل بكل تأكيد أن نقدم هنا حساباً بشأن العلوم الاجتماعية وبشأن كل خاصية من خصائصها. ولذلك سيُمنح امتياز لعلم الاجتماع. إن هذا الخيار، وبعيدا عن أن يكون اعتباطياً، يبرِّر نفسه وفق الطريقة التالية: إن علما ما ليس اجتماعيا إلا من منطلق كونه يستعير بعض مناهجه، وبعض مواضيعه، وبعض إجراءاته من شروط ومتطلبات علم الاجتماع. والأولوية التي نعطيها لعلم الاجتماع ليس لها بالرغم من ذلك أي طابع استثنائي إذا اعتبرنا أن هذا العلم استطاع ومازال في استطاعته أن يستعير، بحسب اختصاصاته، بعض مناهجه من علوم إنسانية واجتماعية أخرى، وبخاصة من اللسانيات (اللجوء إلى التحليلات البنيوية) ومن الإثنولوجيا (اللجوء إلى الإثنوغرافيا، إلى "الملاحظة بالمشاركة") أو من التاريخ (اللجوء إلى المنهج الأرشيفي).

سنعالج في المرحلة الأولى، الأصول الفلسفية للعلوم

الاجتماعية. وسنركز تبعا لذلك على التفريعات، المترافقة مع مناهجها المتنافسة، التي تبدو لنا الأكثر حسما: الوضعانية، التأويلية، الفينومينولوجيا، الذرائعية والماركسية. سيعمل الجزء الثاني من الكتاب بعد ذلك على توضيح، من جهة، حالة الصراعات والخلافات الموجودة ما بين العلوم الاجتماعية والفلسفة وشرح أسباب استقلالية الاختصاصات، المؤسساتية والجامعية لتلك العلوم، وعلى استكشاف من جهة أخرى، لفضاءات تلاقي جديدة، ولفرص تلاقح وحوار بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية.

الجزء الأول

المصادر الفلسفية للعلوم الاجتماعية

مقدمة

إن الحديث عن المصادر الفلسفية للعلوم الاجتماعية لا يعني بأي حال من الأحوال أن الفلسفة هي المؤثر الوحيد والحاسم الذي قاد إلى تكوّنها. سيكون ذلك بمثابة إهمال للعوامل الاجتماعية، المؤسساتية، والسياسية التي أسهمت في ميلادها وفي استقلاليتها. إن الميراث المزدوج المتعارض للثورة الفرنسية (الإيمان بتقدم المعرفة المتعلقة بالإنسان وبشكل متلازم، بإمكانية وصولها إلى الإتقان) وبالفكر التقليدي المضاد للثورة (الأولوية المعطاة للأنظمة المجتمعية على حساب استقلالية الأفراد) لعبت كلها، إلى جانب عوامل أخرى، دوراً مهما.

ولا يعني ذلك أبدا أن الفلسفة كان لها أثر حاسم على مجموع العلوم الاجتماعية: فتكوين فروع الاقتصاد في العصر التقليدي ليس مرتبطا بشكل مباشر بالفلسفة السياسية، بالرغم من تأثير عصر الأنوار الاسكتلندي على الاقتصاد الكلاسيكي. ويملك التاريخ، من جهته، بالتأكيد قبل أن يتمكن من الاندماج فعليا مع علم اجتماعي، تقليدا متعلقا بالاختصاص لا يقل قدماً عن الفلسفة نفسها. وقد تصدى التاريخ العلمي من ناحية أخرى لكل ادعاءات فلسفات التاريخ.

والحديث عن المصادر الفلسفية للعلوم الاجتماعية يعني بعكس ذلك أن الفلسفة استطاعت أن تعطي لتلك العلوم دفعا حاسماً سواء تعلق الأمر بمسلماتها الإبستيمولوجية، وبتصوراتها المسبقة وبخلفيتها المفهومية في سياق الحقل الذي تُرِك مفتوحا من طرف "العقل العملي" : إما أن من كان لديهم تكوين فلسفي (أوغست كونت Comte، دوركايم Durkheim، بورديو Bourdieu) استطاعوا أن يجسّدوا بشكل مسبق أو أن يشكلوا علوما جديدة متعلقة بما هو اجتماعي، وإما أن ممارسي العلوم الاجتماعية استطاعوا بشكل مباشر أن يستلهموا من النماذج الفلسفية (غوفمان Goffman، غارفينكل Garfinkel). إن عبارة "المصادر الفلسفية للعلوم الاجتماعية" تستلزم زيادة على ذلك، أن هذه المصادر هي الآن متعددة ومتعارضة في أغلب الأحيان، (على سبيل المثال الوضعانية والتأويلية)؛ وإن كان ذلك لا يمنع، عند الاقتضاء، من حدوث التقاء وتشابك (الماركسية والوضعانية، الفينومينولوجيا والذرائعية).

نقترح فحص أربعة مصادر أساسية، بحسب نوعية مناهج تحليل الظواهر الاجتماعية المختارة: النسب الوضعاني ومطلب التفسير والتوضيح، النسب الهيرمينوطيقي وإلزامية الفهم، النسب الذرائعي - البرغماتي والفينومينولوجي واللجوء إلى الوصف، النسب الماركسي والنزوع إلى تغيير المجتمع. ومن الواجب أن نعترف، خلف هذا النزاع المتعلق بالمسائل المنهجية، أننا نعيش بالنسبة لكل واحد من هذه الأنساب والأصول في

انحلال وذوبان للذات بوصفها هيئة تأسيسية، تتعلق بدرجة أقل بالإنسان بقدر اتصالها بالأنا. ولا يرتبط المرجع الذي ينبثق من هذا الانحلال، باللغة، كما يقترح ذلك فوكو، بقدر ما يرتبط بما هو اجتماعي، الذي يتجسّد أحيانا كذات كبرى. وفضلا عن ذلك، يمكن لبعض العلوم الاجتماعية أن تستلهم إذا اقتضى الأمر من اللسانيات البنيوية أو من تداولية اللغة العادية. هناك إذن منفذ مفصلي للأنثروبولوجيا الميتافيزيقية وللنزعة المثالية الذاتية الذي لا يمر فقط عبر علوم الخطاب، ولكن مباشرة من خلال سهم العلوم الاجتماعية الموجّه. بقي علينا أن نعرف ما إذا كانت علوم الاجتماع قد قضت فعلا على كل موروث أنثروبولوجي، وعلى كل موروث متعلق بالنزعة الإنسانية.

الفصل الأول

المصدر الوضعاني للمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع
شرح الوقائع بوصفها أشياء

الالتباس الراديكالي لعلم الاجتماع

إذا كانت الوضعانية مرتبطة بالوجه الحاسم لأوغست كونت (1798-1857)، الذي يعتبر مبدعها والمروّج لها، فإن هذا التيار الفلسفي يملك أيضا مصادر أكثر قدما تعود بنا القهقرى في اللحظة نفسها إلى الفلسفة النقدية لكانط، وتجريبية هيوم (Hume (David، وإلى فلسفة العلوم في القرن الثامن عشر (وبخاصة كوندورسيه Condorcet). إن الوضعانية وبمزجها وتوحيدها بين مشروع إصلاح اجتماعي وسياسي وبين مشروع إبستيمولوجي لإعادة بناء المعارف، ومن خلال نقدها للميتافيزيقا، لا تعترف بحقائق إلا في سياق المعارف المنبثقة من العلم. وينخرط هذا الدرس الأساسي، وفق ما جرى تبيينه في كتاب **دروس في الفلسفة الوضعية** (1830-1842)، بشكل كامل في سياق حركة فلسفات التاريخ التي ميّزت كل القرن التاسع عشر، وذلك في الفترة نفسها التي كانت تعرف فيها، العلوم التجريبية، في ظل الابتكارات

التكنولوجية المرتبطة بالثورة الصناعية المتواصلة، تحولات غير مسبوقة. ويبدا بذلك أن الإيمان بالتقدم العلمي والتقني الموجّه لخدمة الإنسانية، قد أصبح راسخاً.

هكذا ظن كونت أنه قد اكتشف قانونا حتميا - فضل تسميته "قانون الحالات الثلاث"- الذي سيشهد تقدم الإنسانية من حالة لاهوتية (كان يوجِّه فيها الذهن الإنساني أبحاثه بشكل خاص نحو الطبيعة الباطنية للكائنات، والعلل الأولى والنهائية من حيث أنها نتاج عناصر مفارقة للطبيعية) إلى حالة ميتافيزيقية (تم بموجبها استبدال العناصر المفارقة للطبيعة بقوى مجردة، هي بمثابة كيانات حقيقية ملازمة لمختلف الكائنات في العالم) ثم إلى حالة تسمى بالوضعية أو العلمية: وعوض البحث عن علل الأشياء، فإن الذهن الإنساني يكتفي باستعمال مدمج للبرهان، للملاحظة وللتجربة من أجل أن يوضح بشكل أفضل القوانين الفعلية للعالم الطبيعي أو الاجتماعي.

وقد أكمل أوغست كونت هذا القانون المتعلق بتطور المعارف من خلال وضعه لتصنيف خاص بالعلوم بحسب التعقيد المتصاعد للظواهر التي تدرسها وبحسب دخولها المتتابع في العصر الوضعي (الرياضيات، علم الفلك، الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا، علم الاجتماع). ويتعلق الشيء الجديد، الذي يعني حديثنا هذا بشكل مباشر، بالمكانة الممنوحة لعلم الاجتماع (الذي ابتكر كونت مصطلحه) والذي يسمى أيضا بـ"الفيزياء الاجتماعية". ورغم

دخوله المتأخر في العصر الوضعي الكامل، منظورا إليه كمعرفة بالظواهر الأكثر تعقيدا، فإن علم الاجتماع يتمتع، في عيون رائد الوضعانية، بمزايا تتسم في اللحظة نفسها بالأهمية والوقار.

يحمل علم الاجتماع، انطلاقا من الوقائع، بصمات "التباس جذري" (جون لاكروا Lacroix، علم اجتماع أوغست كونت، 1956)، وذلك فيما يتعلق بوظائفه وطموحاته. يكون تارة مدفوعا نحو علم تجريبي خاص منبثق من ميدان تحقيق مستقل، ذلك المتعلق بشكل دقيق "بالوقائع الاجتماعية"، ويتجه تارة أخرى نحو الاختلاط مع الفلسفة الوضعية نفسها بوصفها عملية توحيد ووضع في الأنساق للمعرفة (دون أن يكون لها موضوع خاص بها) وبوصفها تركيب ذاتي بالنظر إلى أهميتها [الوظيفية] بالنسبة للإنسان. سيشتمل علم الاجتماع من جهة أخرى على جانب "ساكن" (الشروط العامة للنظام الاجتماعي) وعلى جانب "ديناميكي" (دراسة في التقدم الإنساني).

ولهذا السبب، وبالرغم من التبرير المتعلق ب[تأسيس] علم وضعي لما هو اجتماعي، الذي يشير إلى أن الوضعانية ليست مجرد متغيّر من متغيرات العلموية [= النزعة العلمية] فإنها تقيم علاقات قوية مع المشروع الأنثروبولوجي والإنسانوي للمحدثين. إن شرعنة قيام فيزياء اجتماعية لم يؤد في الواقع إلى بتر، لا الطموح الفلسفي لتوحيد المعارف - على المستوى الإبستيمولوجي، - ولا المثال الفلسفي

الهادف إلى التفكير في وحدة النوع الإنساني - على المستوى الأنثروبولوجي والأخلاقي. وبعبارة أخرى، ليس ما هو اجتماعي منظورا إليه بشكل خاص وموضوعي هو المقصود من طرف الوضعانية، ولكن تحديدا الإنسانية الموعودة بمستقبل جديد عندما تصبح السلطة المؤقتة مملوكة لرجال الصناعة (نجد هنا التأثير الحاسم لسان سيمون Saint Simon على كونت) وتكون السلطة الروحية موكلة ليس لرجال الدين ولكن للعلماء والفلاسفة. وبهذا تبقى إذن الإبستيمولوجيا والفلسفة السياسية مرتبطتين في ذهن الوضعانية. وسيذهب كونت المتأخر إلى حد اقتراح دين جديد يسمى بالإنسانية، يكرّس العبادة ليس للآلهة ولكن للشخصيات الكبيرة (من علماء وصناعيين وفلاسفة). وعوض العمل على إخفاء وإزالة الإنسان كتمثال من الرمل، فإن الوضعانية الكونتية تعيد إظهاره وتجسيده عبر صخب "الكائن الأكبر"، وفي سياق روح متفائلة تستمد أصولها بشكل واضح جدا من عصر الأنوار. إننا نعايش مع الوضعانية حدث ارتقاء النزعة الإنسانية، وتكون الإبستيمولوجيا في اللحظة نفسها ما بعد ميتافيزيقية ومتجاوزة للنزعة الذاتية.

"قواعد المنهج في علم الاجتماع"

سيتمحور المصير اللاحق للوضعانية في العلوم الاجتماعية، حول الالتباس الجذري للمقام الممنوح لعلم الاجتماع: أي العلم الخاص بكل ما هو اجتماعي أو علم

العلوم في خدمة الإنسانية. ويمكننا القول في شكل خطاطة إن العلوم الاجتماعية التي تدّعي انتسابها للوضعانية قد فضلت بشكل واضح التوجه الأول على حساب الثاني. ويصدق ذلك بشكل خاص بالنسبة للمدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع التي أسسها إميل دوركايم، (فقد قرأ دروكايم كونت بواسطة إميل بوترو Boutroux في المدرسة العليا للأساتذة) التي أخذت بشكل أساسي من الوضعانية، الشرعية العلمية "لفيزياء اجتماعية" متحرّرة من الميتافيزيقا ذات النزعة الذاتية.

وبالرغم من ذلك، فإن دروكايم يفصح في اللحظة نفسها عن حذره، تجاه فلسفة ذات نزعة تطورية وتقدمية للتاريخ وأيضا تجاه إنسانوية الكائن الأعلى. وسيكون الأمر أكثر نباهة، من أجل وصف المصدر الوضعاني الموحى من كونت في العلوم الاجتماعية ذات التقليد الفرنسي، أن نتحدث مع جون لوي فابياني Fabiani عن "تقليد كامن"، تقليد يقول عنه:

> [...] إنه لا يمر عبر مراجع صريحة ولا من خلال محاولات لإعادة التملك، ولكن من خلال استقرار أسلوب تدخل فكري، الذي ليست له أية صلة باستمرارية تشريع مذهبي ما (ج.ل فابياني، **ما الذي نعنيه بفيلسوف فرنسي؟** 2010).

إن المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع هي إذن، بعيدة عن الاضطلاع بمجموع ميراث كونت. لا لأن علم الاجتماع ليس

له، في أعين واحد مثل دوركايم، شكل من الوحدة الاجتماعية أو الأخلاقية من منطلق أنه يجعل ممكنا زيادة ممارسة تفكيرية للمجتمع حول نفسه، ولكن لأنه فقد الميول والتأثير الفكري الذي كان يخصّصه له كونت. وإذا كنا نشهد بوضوح، مع الوضعانية الفلسفية، إعداماً للميتافيزيقا وللمثالية ذات النزعة الذاتية، فإننا نشهد فضلا عن ذلك، مع الوضعانية الاجتماعية، تصفية للإنسان المتوحّد بوصفه موضوعا للتحقيق لصالح جانب اجتماعي منظورا إليه بشكل موضوعي. بيد أن المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ليست بالرغم من ذلك، معادية بطبيعتها للنزعة الإنسانية (دروكايم الإنسان، ينتمي من حيث وجوه عديدة إلى القرن الثامن عشر)، بالمعنى الأكثر سذاجة لحالة من انعدام الحساسية تجاه ما يمكن أن يحدث للمصير الإنساني. ومع ذلك فإن مهمتها الأساسية يجب أن ترتبط بمعرفة وضعية للمجتمعات الخاصة إضافة إلى وضع القوانين الاجتماعية. بالطبع، يتعلق الأمر فعلا ببشر - وليس بالأجرام السماوية، بالملائكة أو الآلهة- تتم دراستهم من طرف عالِم الاجتماع، ولكنهم عبارة عن كائنات إنسانية منظورا إليها في سياق موضوعي بوصفها أعضاء في جماعة اجتماعية، وليس الإنسان باعتباره كيانا عاما أو ميتافيزيقيا. ويعبر برونو كارسينتي karsenti عن ذلك بكل وضوح بقوله:

إن الإنسانية - وهذا ما يتعارض فيه دوركايم مع كونت - هي

مفهوم فقير، غير ملائم لأن يمثل قاعدة لقيام علم اجتماع حقيقي. إن الإنسانية لا وجود لها، لأن الطبيعة البشرية تنصرف دائما إلى أشكال اجتماعية ذات طبيعة خاصة، وتكون خصوصيتها أصلا هي التي في حاجة إلى توضيح، وليس إلى التذويب في التحديدات المشتركة للنوع أو الجنس. أو أيضا، الأنواع الوحيدة التي توجد، والتي يجد فيها علم الاجتماع مادته المشروعة، المتعلقة بالأنواع الاجتماعية أو بالأنماط الاجتماعية (ب، كارسينتي، **المجتمع بأشخاصه**، 2006).

الواقعة الاجتماعية لدى دوركايم:

مع المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، وبفعل الوزن المعتبر الذي يعطيه دوركايم وأتباعه للوعي الجماعي، لن يكون هناك أبدا ذكر للفرد بوصفه يمثل إرادة مستقلة أو وعيا فرديا. ولا يختفي هنا إذن الإنسان كوجه من الرمل والذي سيكون مستوعبا بشكل كامل بوصفه وحدة اجتماعية، ولكن أيضا الوعي الفردي، الذي سيكون مدفوعا في اللحظة نفسها من طرف الموجة السوسيولوجية. في سياق هذا الارتداد، وفي جهة وموقع الشخصيات الفلسفية القديمة ("الفهم البشري"، "الطبيعة البشرية")، يدخل شيء جديد إلى الخشبة يسمى من الآن فصاعدا "التضامن الميكانيكي"، "الوعي الجماعي"، "الذاكرة الاجتماعية"، قبل أن يظهر الحقل المعجمي لـ"القوى الاجتماعية"، أو لـ"البنيات الاجتماعية".

يمكن، بالتأكيد، لدوركايم، أن يواصل الحديث عن "التمثلات الفردية"، ولكن الأمر يتم من الآن فصاعدا من أجل توضيح أنها محددة من خلال "التمثلات الجماعية". وانطلاقا من تحديده لمجال خاص بعلم الاجتماع -الواقعة الاجتماعية-، فإنه يعمل بشكل شديد الوضوح على أن يفصل العلم الجديد المتعلق بما هو اجتماعي في اللحظة نفسها عن علم النفس، مثل ذلك الذي نلفيه عند تارد Tarde (الوقائع الاجتماعية ليست قابلة للاختزال إلى تمثلات فردية) وعن البيولوجيا (الوقائع الاجتماعية ليست قابلة للاختزال إلى حالات فسيولوجية). ويكمن الهدف، بالمجمل، في ضم وإلحاق حقول البحث (التمثلات، الوعي، الذهني..) التي جرى معالجتها في البداية من طرف علم النفس أو الفلسفة، من أجل إعادة تأسيسها بناءً على قواعد سوسيولوجية محضة. ويتجلى هذا المشروع المتعلق بالفتح الإبستيمولوجي بطريقة شفافة في الدراسة الرائدة عن الانتحار (1897): حيث يبدأ دوركايم بطريقة ممنهجة باستبعاد العلل غير السوسيولوجية (النفسية، الفسيولوجية، المناخية..) من أجل أن يثمّن بشكل أفضل العلل والأسباب السوسيولوجية (مثل الأنوميا أو الفوضوية) التي يمكنها أن تفسّر المناحي الإحصائية للأفراد الذين يقومون بالانتحار. يعمل دوركايم، في السياق الذي يمكن فيه للحس المشترك أن يرى في الانتحار فعلا متعلقا بتقرير مصير فردي، على أن يضع أمام أعيننا تحديدا اجتماعيا صرفا: حيث يكتب في مؤلّفه علم الاجتماع

والفلسفة (1924): "من المجتمع يأتينا كل شيء أساسي متعلق بحياتنا الذهنية".

الطموحات الشاملة لعلم اجتماع دوركايم:

إن القطيعة ما بين علم الاجتماع والفلسفة، تبدو مع دوركايم متحققة بشكل نهائي. إذ أنه وبالرغم من أن هناك مجرة كاملة من المفاهيم المنبثقة من التقليد الفلسفي ما زالت تنفث عملها، فإن الهدف يكمن في إخضاعها للنقد السوسيولوجي. والطموح الشامل لعلم الاجتماع وفق ما تم تحديده من طرف دوركايم - في اللحظة نفسها التي كان يؤسس فيها سنة 1895 في مدينة بوردو، أول قسم لعلم الاجتماع في جامعة أوروبية- يكمن في أخذ مكان الفلسفة من خلال استثمار مفاهيمها، مشكلاتها، وذلك بغرض أن يعطي لها رسوخا ومنهجا جديدين بشكل كامل. وهذا المنهج، الذي ما زال يقود تكوين العديد من علماء الاجتماع، يبدو وكأنه إشهار حقيقي للإيمان بقواعد المنهج السوسيولوجي (1895): يتعلق الأمر بإسناد منهج خاص وموضوع خصوصي (الواقعة الاجتماعية) لعلم اجتماعي يميّزه بشكل دقيق، مع إعطائه في السياق نفسه صرامة علمية يمكنها أن تشكله على نموذج العلوم الطبيعية.

يبدو هنا الميراث الوضعاني أكثر وضوحا ويتلخّص في المسألة المعروفة والمتعلقة " باعتبار الوقائع الاجتماعية (ك)

أشياء". يجب التأكيد على التباس وإبهام أداة المقارنة (ك) التي تستلزم أن الشيء موجود وغير موجود. إن دروكايم، وعلى عكس التأويلات الرائجة، لا يؤكد أن الوقائع الاجتماعية هي أشياء، وكأن الانتحار ومعه حقل من الجسيمات لهما نفس المقام (سيرى فيلسوف كانطي في ذلك شكلا من أشكال الفضيحة الأخلاقية نتيجة الغموض الحاصل ما بين الأشياء والأشخاص). تؤكد القاعدة الأولى للمنهج فقط، أن عالِم الاجتماع يجب أن يكون قادرا على شرح (بناءً على إسناد سببي) الوقائع الاجتماعية مثلما يستطيع عالم فلك - فيزيائي أن يُفسِّر حركة الكواكب. والحال، أن مثل هذا التفسير لا يكون ممكنا إلا إذا تعاملنا مع الظواهر الاجتماعية من خلال تمظهراتها الخارجية (من منطلق أن الحياة النفسية الداخلية لا يمكن فك ألغازها بالنسبة للسوسيولوجي) وفي سياق أبعادها الملزمة. يستلزم إذن، وجود الواقعة الاجتماعية إمكانية جعل الوعي الجماعي في حد ذاته موضوعيا، والذي يمارس تأثيره على الوعي الفردي للأشخاص وكأنه [تجسيد] لشخصيات فعلية:

> ويُنظر إليه بوصفه واقعة اجتماعية، كل أسلوب عمل، بصرف النظر عن ثباته، قادر على ممارسة إكراهات خارجية؛ أو إضافة إلى ذلك، ما هو عام في امتداد مجتمع بعينه مع شرط أن يكون له وجود خاص، في استقلالية عن تجلياته الفردية. (إ. دوركايم، **قواعد المنهج السوسيولوجي**، 1894).

لا يعني ذلك أن الأفراد لا وجود لهم، ولكن يعنى أنهم يقدمون أنفسهم كانعكاس لوعي اجتماعي منغرس داخليا لصالح التربية. ويقدم علم التربية (الذي يعتبر دوركايم أيضا أحد مؤسسيه) نفسه بذلك كأحد أقطاب علم الاجتماع: ويعنى بدراسة الأسلوب والطريقة التي يقوم الأفراد من خلالها باستبطان وإظهار القواعد والمعايير التي جرى تعلّمها في سياق انخراطهم في المجتمع.

الإمساك الأنثروبولوجي بـ "الإنسان الكلي"

يستلزم التحوّل، الذي حدث مع دوركايم، من الفلسفة إلى علم الاجتماع من الآن فصاعدا إذابة الأنثروبولوجيا الميتافيزيقية لصالح جعل ما هو اجتماعي موضوعي. إن ميراث الفلسفة الوضعانية لأوغست كونت هو إذن مفصول عن مثالها الإنسانوي وعن طموحها الأنثروبولوجي. ومع ذلك سنشهد مع تلميذ وابن أخت دوركايم، مارسيل موس Mauss، استفاقة أنثروبولوجية -ولكن متخففة من أصلها الميتافيزيقي- تبدو وأنها ستعيد صلاتها مع مسألة الوحدة الإنسانية، تحت نمط "الإنسان الكامل". وهنا حيث يسعى دوركايم، أي في اللحظة التي يتعلق الأمر فيها بتأسيس وتحقيق استقلالية علم الاجتماع، إلى أن يُعارض ما بين الفردي والاجتماعي، يعمل موس على أن يخرج من الإنسان كلية أكثر تعقيدا (نفسية، اجتماعية، بيولوجية)، مثلما يشير إلى ذلك برونو كارسنتي:

> يملك الإنسان الذي يتحدث عنه موس ثلاثة أبعاد، وليس بعدين، لأنه ليس مقسوما من قبل خط فاصل بين الفردي وبين الاجتماعي. إنه فردي بشكل كلي، وهو أيضا اجتماعي بشكل كلي وهذه الكلية الوحدوية قابلة لأن تقرأ انطلاقا من ثلاثة سجلات مختلفة بقدر ما هي متكاملة (ب. كارسيتي، الإنسان الكلي، 1997).

يعود بكل دقة الفضل إلى الأنثروبولوجيا بوصفها علما عاماً للإنسان، القيام بتركيب وحدوي للعلاقات المتعددة الاختصاصات ما بين علم النفس، علم الاجتماع والبيولوجيا، والإمساك بكلية الجوانب المتعلقة بما هو إنساني. ومن المستحيل بالرغم من ذلك لكل واحدة من هذه الاختصاصات، التخلص من خصوصيتها من منطلق أن علم النفس، علم الاجتماع والبيولوجيا، تشتمل جميعها على ميادين ومناهج بحث مختلفة إلى حد بعيد. ويتعلق الأمر بشكل أكبر بالحرص على تجسيد فعال لما يجمع ما بين هذه الاختصاصات من أجل الإمساك بشكل كامل بـ"الإنسان الكلي".

يتطلب البعد السوسيولوجي الخالص للبحث في الظاهرة المتعلقة بالإنسان، في مواجهة أخطار التخصص، هو نفسه، مقاربة أشمل، استجابة "للواقعة الاجتماعية الكلية". وعلى ذلك، فإن "التغيّرات الموسمية لمجتمعات الإسكيمو" (انظر كتاب علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، 1950) تؤثر على مجموع حياتهم الاجتماعية والذهنية، مع آثار واضحة على

الحياة الدينية، وعلى الحياة الاقتصادية، وعلى الحياة السياسية:

> إنها الحياة الاجتماعية التي تدق بوتيرة عامة شتاءً وصيفاً، على طريقة نسق من القوة يجدّد منابعه ويفرغ نفسه وفق انتظام كامل ومضمون للمجموعة، على جميع مستويات وجودها، باستمرارية ووحدة. (ب. كارسينتي، **الإنسان الكامل**، 1997).

موس Mauss وتوحيد المعارف:

يشهد مشروع موس المتعلق بإنشاء أنثروبولوجيا بوصفها علما شاملا "للإنسان الكلي" ولعلم اجتماع عام خاص "بالواقعة الاجتماعية الكاملة"، وعلاوة على دوركايم نفسه، على عودة إلى وضعانية كونت، ليس تحت متغير "الكائن الأكبر"، ولكن على الأقل على ضوء توحيد للعلوم تبقى لأجله وحدة الكائن الإنساني بمثابة الأفق الإبستيمولوجي الذي لا يمكن تجاوزه. ويؤكد كل عمل موس جيدا على هذه الاستفاقة الأنثروبولوجية (في تعارض مع "السبات الأنثروبولوجي" الذي يوصّفه فوكو في مؤلفه **الكلمات والأشياء**)، وبخاصة وأن ما يثير الاهتمام بشكل أكبر بالنسبة للأنثروبولوجيا، وذلك منذ أن فقدت الفلسفة سيادتها، هو أنها وجدت نفسها متناثرة طيلة القرن التاسع عشر في تخصصات فرعية (أنثروبولوجيا فيزيائية، علم المتحجرات، أنثروبولوجيا اجتماعية...). والخاصية المركزية الأخرى التي

تزعزع قليلا الأركيولوجيا [الحفريات] الفوكوية : هو أن الاستفاقة الأنثروبولوجية لموس لا تحدث، قبل أن يعطي لها ليفي ستروس Lévi-Strauss دفعا جديدا، ضد ولكن بفضل علوم اللغة، وتحديدا مع اللسانيات الجديدة بوصفها نقطة الارتكاز. وبالتالي فإنه وبعيدا عن القيام برفض وصدٍّ بعضهما، فإن العلم الشامل للإنسان والعلم العام للغة، سيكونان مدفوعين إلى إقامة تحالف جديد:

> ما يتوجّب على علم الاجتماع أن يعيه في هذه الحالة، هو أن موضوعه لا يأخذ بصورة حقيقية شكله إلا بشرط أن يتم إدماجه في نسق: وبمعنى أكثر دقة في نسق قابل للمقارنة مع ذلك المتعلق باللسان (ب. كارستني، الإنسان الكلي، 1997).

وتبقى الخلاصة الأنثروبولوجية لموس بالرغم من ذلك بعيدة عن أن تكون قابلة للتركيب مع محيط الأنثروبولوجيا الفلسفية كما تم رسمها مع نهاية القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر. بالفعل، مع موس، ليس الأمر أو لنقل لم تعد المسألة تتعلق بالإنسان بوصفه كيانا ميتافيزيقيا أو أخلاقيا. وعند هذا المستوى من القراءة يظل موس هو الأكثر وفاءً لدروس علم الاجتماع التي قدمها خالُه. إنه وبناءً على المقياس الموضوعي للعلوم الوضعية يتحوّل الإنسان إلى واقعة اجتماعية، قد تكون كلية. يتحدث عمل موس بدرجة أقل عن الإنسان المجرّد بموازاة حديثه عن المجتمعات

الإنسانية الخاصة التي يتعقب مؤسساتها وطقوسها (على سبيل المثال طقوس التبادل العمومي الخاص ببعض المجتمعات العتيقة كالبوتلاتش عند الميلانيزيين، في غينيا الجديدة) [= سلوك احتفالي قائم على التبادل الرمزي وعلى نسق تبرع مقابل تبرع آخر]. وإذا كان موس قد ورث دون أدنى شك من الأنثروبولوجيا الفلسفية طموحا متعلقا بالتوحيد، ولنقل بنوع من الكليانية، فإنه يحوّل بشكل كبير أسسها وتوجهاتها في إطار قواعد المنهج السوسيولوجي.

تبقى بذلك انشغالات فلسفية محضة، متكتمة أحيانا، عند موس الذي هو فيلسوف من حيث تكوينه. ويعود إلى كلود ليفي ستراوس في درسه الافتتاحي في الكوليج دوفرانس (1960)، الفضل في تكريم من يعتبره كمؤسّس للأنثروبولوجيا الاجتماعية لكونه لم يتخل عن مسألة الكونية:

> قد نقول، إذا كان هدفك الأخير أن تصل إلى بعض الأشكال الكونية من الفكر ومن الأخلاقية (لأن البحث في التبرع يختتم باستنتاجات أخلاقية)، فلماذا تعطي للمجتمعات التي تسميها بالبدائية قيمة مميّزة؟ ألا يتوجّب علينا، بناءً على هذه الفرضية، أن نصل إلى النتائج نفسها عندما نتحدث عن أي مجتمع من المجتمعات؟ (ك. ليفي-ستراوس، "حقل الأنثروبولوجيا"، 1996).

ليفي - ستراوس ما بين الكوني والخاص:

هذه الأسئلة التي يطرحها ليفي- ستراوس انطلاقا من موس، يقوم بطرحها على نفسه من خلال اعتماده على صوت آخر. ويقرّر، من خلال هذه التساؤلات، مصير علم خاص بالإنسان الذي يأخذ خصوصيته تارة من خلال الإثنولوجيا- وبخاصة إذا كانت تتخندق في دراسة المجتمعات التي يقال عنها أنها بدائية-، ويتجه تارة أخرى نحو العمومية في سياق الأنثروبولوجيا عندما يعمل على إظهار بعض ثوابت المجتمعات الإنسانية، بل ويصل إلى الكونية عندما يضع كهدف له الوضع البشري في حد ذاته. إن العمل الضخم لليفي- ستراوس مخترق من طرف هذا التوتر الأصلي. إنه عمل يواصل، من خلال حركة أولى، خطاطة النسب الوضعاني للمدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع: والميراث الفلسفي لكونت هو بالرغم من ذلك، أقل مباشرة بقدر ما هو مُطعّم بالدوافع السوسيولوجية لدوركايم ولاسيما بالتركيب الأنثروبولوجي لموس.

إن لقاء لسانيات دو سوسور De Saussure مع فونولوجيا [علم الأصوات] لجاكبسون Jakobson هو الذي سيسمح لليفي - ستراوس بإعادة تشكيل الأنثروبولوجيا بشكل كامل، والتي ستصبح تحديدا بنيوية، تحت إشرافه. يشتمل التمثيل ما بين أنساق العلامات والأنساق الاجتماعية (وبخاصة أشكال القرابة)، التي جرى الإعلان عنها مسبقا من طرف فرانز

بواس Boas ولاسيما من قبل مارسيل موس، على تضمينات حاسمة من وجهة نظر مصير علوم الإنسان. بالفعل، فإن اعتبار قواعد الزواج وأنساق القرابة وكأنها شكل من أشكال اللغة (أي كمجموعة من العمليات موجهة للقيام بتأمين، ما بين الأفراد والمجموعات، لنوع من التواصل) يسمح بتحديد موضوع الإثنولوجيا، لاسيما من منظور التاريخ، دون الوصول إلى درجة إرجاع هذه الأخيرة إلى التعاقب Diachronie لوحده وإلى "الآثار السطحية"، ومن باب أولى إذا كانت ستتحول إلى أنثروبولوجيا تاريخية أو إلى تاريخ اقتصادي. إن عالم الإثنوغرافيا مثله في ذلك مثل عالم اللسان يتواجد في "طابق اللاوعي" لأن اللغة ومعها أيضا أنساق القرابة تنفلت من وعي الأفراد والمجموعات، كما يؤكد على ذلك ليفي- ستراوس بقوله:

> مثلها في ذلك مثل الظواهر، فإن ألفاظ القرابة هي عناصر للدلالة؛ ولا تحصل هي أيضا على هذه الدلالة إلا بشرط اندماجها في أنساق؛ "فأنساق القرابة"، تماما مثل "الأنساق المتعلقة بعلم الأصوات"، يتم بناؤها من طرف الذهن على مستوى طابق الفكر الخاص باللاوعي (ك. ليفي - ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، 1958).

التضمن الثاني ذو طابع إبيستيمولوجي ويفيد أن اللسانيات تتمتع في رأي ليفي - ستراوس بحظوة في الهندسة

المعمارية لعلوم الإنسان؛ إنها تمثل بالنسبة إليها الحد الأكثر تقدما، وهي الوحيدة التي بإمكانها المطالبة بأن تُسمّى علما من منطلق أنها تقترب بشكل كبير من نموذج الانضباط والدقة الخاص بالعلوم الموصوفة بالصلبة. يجد الطموح الدوركايمي في اعتبار الوقائع الاجتماعية أشياءً، وطموح موس في الإمساك بالإنسان في كليته، حتى وإن كان ذلك بشكل سريع، تحققهما في نموذج اللسانيات البنيوية. وبعبارة أخرى فإن، علم الاجتماع، الإثنولوجيا، الأنثروبولوجيا لا تصبح علمية بشكل حقيقي إلا عندما تتبنى النموذج البنيوي.

نفهم انطلاقا من ذلك أن الازدواجية ما بين علوم الروح وعلوم الطبيعة الموضوعة من طرف فيلهام دلتاي Dilthey لم يعد لها، من الآن فصاعدا، سببا للوجود، يقول ستراوس:

> نستشف مسبقا أصالة الأنثروبولوجيا الاجتماعية: إنها تكمن - وعوض معارضة التفسير السببي مع الفهم - في اكتشاف بشكل ذاتي لموضوع يكون في اللحظة نفسها موضوعيا بعيدا جدا وذاتيا ملموسا بشكل كبير، وأن يكون تفسيره السببي قابلا للتأسيس على هذا الفهم الذي هو ليس بالنسبة لنا سوى دليل إضافي (ك. ليفي - ستراوس، **الأنثروبولوجيا البنيوية**، 1958).

يفضل ليفي - ستراوس، في مكان وموقع إضفاء المودة المتماهية المحكوم عليها بأنها غريزية إلى حد بعيد ولا

عقلانية، تصوّر الأنثروبولوجيا من منظور صورة المهندس الذي يصمِّم ويبني آلات اعتماداً على سلسلة من العمليات. ويبدو انطلاقا من هذا الجانب، الأصل الوضعاني بشكل واضح في أعمال ليفي - ستراوس، الذي لم يُخف يوما انبهاره بالرياضيات وآماله في تحقيق صورنة للعلوم الاجتماعية على غرار علم الأصوات.

ليفي - ستراوس، هل هي عودة الإنسانوية؟ :

يؤثر التضمن الثالث الذي يجب استخلاصه من نقل النموذج البنيوي إلى علم الاجتماع وإلى الإثنولوجيا، بشكل مباشر على التقسيم الفوكوي لحفريات المعارف. بالفعل، فما تم استباقه عند موس وجد تجسيده لدى ليفي - ستراوس. وعوض تأكيد التضاد ما بين علوم الإنسان وعلوم الخطابات أو اللغة، فإن تأسيس أنثروبولوجيا بنيوية سيوفر التكذيب الواضح لذلك التضاد. ستُفضي اللسانيات البنيوية بشكل أكبر إلى استفاقة أنثروبولوجية ثانية، وبخاصة وأنها تسهم في تأسيس،على قواعد أكثر تأمينا من أي وقت مضى، علما أصيلا للإنسان. ومع ذلك، ما هو مَقامُ ومرتبة الإنسان بوصفه موضوعا للأنثروبولوجيا البنيوية؟ هنا يعود إلى الواجهة التوتر المشار إليه آنفا. إنها بالفعل بعض المجتمعات الخاصة التي تتخذها الأنثروبولوجيا كهدف لدراستها (على سبيل المثال الهنود الحمر في البرازيل بالنسبة لليفي - ستراوس) وبشكل

خاص أيضا "طابق الفكر اللاواعي" أين تلعب و[تتفاعل] أنساق التبادل و"البنيات الأولية للقرابة". إن الأنثروبولوجيا البنيوية تتحدث هنا بشكل أقل عن الإنسان، عن الطبيعة الإنسانية أو الوضع الإنساني، بقدر حديثها عن التقسيمات في "الأفكار البدائية"، عن أنساق التبادل المعمّمة، وعن قواعد الزواج التي تختلف بشكل عميق من منطقة ثقافية إلى أخرى. هل يعني ذلك القول إذن إن الأنثروبولوجيا البنيوية لن تكون في نهاية المطاف مجرد استفاقة وهمية للأنثروبولوجيا، أو مجرد حلم تافه؟

وإذا كانت الإجابة غير متواطئة، فذلك لأن أنثروبولوجيا ليفي - ستراوس تقدم أوجُهاً أخرى تكذّب بشكل واسع الفرضية الفوكوية بشأن "موت الإنسان". يمكن أن نرى هنا سببين على الأقل: بداية، تقود الإثنولوجيا إلى الأنثروبولوجيا عندما يتعلق الأمر، انطلاقا من التنوع الثقافي لأنساق التبادل وبنيات القرابة، بإبراز الثوابت - يمثل حظر زنا المحارم والتقسيم بين طبيعة/ ثقافة أفضل الأمثلة على ذلك. وهذا ما يدفع ليفي - ستراوس إلى القول إن حظر زنا المحارم أسّس المجتمع الإنساني، بل "هو المجتمع في حد ذاته"، حتى وإن كانت مناطقنا الثقافية لا تحدّد زنا المحارم بالطريقة نفسها مثل الهنود الحمر على سبيل المثال. من خلال التزاوج الخارجي [المتباعد] نفسه، الذي يؤسّس التحالف ما بين العائلات أو بين العشائر، فإن كونية قواعد التبادل والمعاملة بالمثل في نهاية المطاف هي التي ستسمح

بإعطاء أفق جديد للأنثروبولوجيا الاجتماعية. وسيستعيد ليفي - ستراوس هذه القاعدة المتعلقة بالتبادل من التحليل الذي قام به موس، والتي كانت لا تزال محصورة في عملية التبرّع، ليعمّمها على بنيات القرابة.

السبب الثاني الذي لا يمكن لأجله لبنيوية ليفي - ستراوس المشاركة في [فرضية] موت رمزي للإنسان يرتبط بالمسلك الفريد من نوعه الذي يعيد من خلاله علاقته مع الإنسانوية. ولا يتجلى هذا التميّز فقط من خلال الاهتمام الذي يعطيه لروسو Rousseau (وبخاصة لكتابه، **خطاب في أصل التفاوت**، 1755) الذي يرى أحد مؤسسي علوم الإنسان أنه قد طرح فيه بشكل خاص إشكالية العلاقة ما بين الطبيعة والثقافة، ليس فقط في سياق تأثير مونتين Montaigne الذي يدعونا إلى الخروج من التمركز العرقي ("يعتبر همجيا كل من لا يدخل في نطاق استخدامنا")، ولكن بشكل أكثر أساسية من خلال الوظيفة الأخلاقية التي يعطيها ليفي - ستراوس للإثنولوجيا. وبعيدة عن أن تكون مختزلة إلى مجرد معرفة بالشعوب البعيدة، تسمح الإثنولوجيا بأن تُحدّد بوصفها وسيلة تسمح بتثمين الثقافة الخاصة مع الثقافات التي يمكن أن نلتقي بها في أزمنة وأمكنة مختلفة. ووفق هذا الشرط سيكون بإمكان ليفي - ستراوس أن يعيد رفع السجل الإنسانوي للإثنولوجيا لاستكشاف العصور القديمة الإغريقية - الرومانية خلال عصر النهضة (أو عندما قام اليسوعيون بجعل [اللغتين] الإغريقية واللاتينية قاعدة لتكوينهم).

هذه الوضعية أيضا، من الانفتاح على الآخر ومن اللامركزية الثقافية، هي التي سنجدها في إنسانوية القرن الثامن عشر (عند روسو وديدرو Diderot على سبيل المثال) من خلال الاهتمام المنصب على الحضارات الأكثر بعدا عن حضاراتنا، على إثر التقدم الذي حصل على مستوى الاستكشافات الجغرافية. إن الإنسانوية الإثنولوجية الفريدة للغاية التي يعتنقها ليفي - ستراوس، ليست هي تلك المتعلقة بالكونية المجردة التي يمكنها أن تُخفي هي نفسها أحيانا أشكالا مخادعة من المركزية العرقية، ولكنها على عكس ذلك هي تلك التي تتشارك مع التسامح ومع احترام الغيريات الثقافية.

إن وضعانية أوغست كونت لا تعمل إذن على تزويد العلوم الاجتماعية من خلال تيار واحد، ولكنها تفعل ذلك أكثر في شكل ري كامن، إذا شئنا أن نستعيد تعبير جون - لوي فابياني Fabiani في مؤلفه **ما الفيلسوف الفرنسي؟**، من منطلق أنه يُدخل وضعية "تمزج نظرية في الإنتاج العلمي مع شكل من الالتزام الفلسفي الأصيل داخل العالم الاجتماعي". التيار الأول، والأكثر أهمية، يأخذ مصدره من خلال الطموح لتأسيس علم وضعي ومستقل لما هو اجتماعي، منفصل بكل وضوح في اللحظة نفسها عن الفلسفة وعن علم النفس الاستبطاني وأيضا عن البيولوجيا. يلتقي هذا التيار بشكل واضح مع إنشاء المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، التي تتصدى للفلسفة ذات النزعة الروحية. ويلتقي أيضا مع

المدرسة المنهجية التاريخية (شارل - فيكتور لانغلوا Langlois، شارل سينيوبوس Seignobos)، وبشكل خاص مع الرعيل الأول من مؤرخي مدرسة الحوليات، الذي كان بطمح في إحداث القطيعة في اللحظة نفسها مع فلاسفة التاريخ ومع التاريخ المتعلق بالأحداث والسياسة، حتى يبرز بشكل أوضح العمق التاريخي للوقائع الاقتصادية والاجتماعية.

يولد تيار ثان من الطموح المتعلق بتوحيد المعارف حول الإنسان والذي نجد ترجمته الأكثر حسما في المشروع الأنثروبولوجي لموس المتعلق بعلم خاص بالإنسان الكلي، في عد تنازلي بالرغم من ذلك مع إنسانوية "الكائن الأكبر" أو مع دين الإنسانية الذي كان ما يزال سائدا عند كونت. يبرُز في الأخير تيار ثالث مع أنثروبولوجية ليفي - ستراوس البنيوية، الذي يعيد العلاقة مع متغيّر في غاية الفرادة للإنسانوية، من خلال إسناد دور أخلاقي للإثنولوجيا يتعلق باللامركزية الثقافية وبالانفتاح على الآخر.

الفصل الثاني

النسب الهيرمينوطيقي
فهم الفعل المعقول بوصفه نصاً

علم النص

إننا نعارض بداية وبشكل استعمالي، في سياق المسائل المتعلقة بالمنهج، الوضعانية والتأويلية [الهيرمينوطيقا]. فحيث تبحث الأولى في إطار التفسير السببي عن المنهج الملائم من أجل إعطاء شرعية للعلوم الاجتماعية في الميدان العام للعلوم الوضعية، تجعل الثانية من فهم المعنى المهمة والانشغال المفضل لعلوم الروح، في تقابل مع علوم الطبيعة. وفي اللحظة التي وجدت الأولى مكان تحققها الأولي في المدارس الفرنسية لعلم الاجتماع وفي مناهج التاريخ (غابريال مونو Monod، شارل - فيكتور لانغلوا Langlois، شارل سينيوبوس Seignobos، فإن الثانية هي منبثقة من دون جدال من علوم الروح في سياق اللسان الألماني. وإذا كانت الوضعانية، وبالرغم من أنها قادمة من [أصول] فلسفية، ترغب في إحداث قطيعة قوية مع النزعة الروحية الفرنسية حتى تؤثر بشكل أفضل على وضعانية العلوم الاجتماعية، فإن

التأويلية في المقابل لم تتوقف عن تغذية نفسها، وإن كان ذلك لم يحدث دون وقوع تشابكات، مع مصادر المثالية الألمانية.

إن النقاشات المتعلقة بأصول التأويلية ما زالت مطروحة بقوة في أيامنا هذه. ويجب أن نفرّق في واقع الأمر بين تاريخ طويل للتأويلية، يمكن أن يعود بنا القهقرى إلى التقاليد الأرسطية (حول تعددية معاني الكائن) وإلى التقاليد اليهودية- المسيحية (حول مسائل تفسير الإنجيل) وبين تاريخ مقيّد نشأ تحديدا في سياق اللاهوت الألماني الذي جرى إصلاحه (فريدريك آست Ast، فريدريك شليغل Schlegel، كريستيان فولف Wolff). وفي هذه الحالة الأخيرة يمكننا أن نقول إن التأويلية ليست بشكل مباشر وفي بداياتها تخصّصا فلسفيا، وليست حتى علماً خاصا بالإنسان بالمعنى الذي يحيل إليه ميشال فوكو، وليست أيضا علما اجتماعيا، ولكنها في الحقيقة علم للغة، ولنكون أكثر دقة، هي علم للنص.

إن التأويلية (الهيرمينوطيقا) تولد بشكل أكثر دقة من مشكلة تأويل النصوص من منطلق أن هذه الأخيرة تشتمل على جانب من العتمة والإبهام. والتأويل هو إذن مطلوب بوصفه توسطا أو فعلا للتوسط عندما لا يقدم المعنى نفسه بشكل تلقائي في سياق كمال وامتلاء معقوليته؛ الأمر الذي يفسّر أهمية إيجاد منهج ملائم من أجل بلوغ المعنى المناسب لنص ما. ويعود الفضل لفريدريك شلايرماخر Scheiermacher (1834 - 1768) في أنه اقترح نظرية عامة للنص بصرف النظر

عن مجال استناده (النص المقدس، الأدبي، القانوني...) إضافة إلى منهج خاص لإزاحة العراقيل التي تقف في وجه فهمنا الجيد له. إن إعادة بناء معنى نص ما اعتماداً على المقاصد المفترضة للمؤلف - لكي نرفع بشكل أفضل المؤوّل إلى مستوى العبقري المبدع- يدخل بشكل مؤكد هذه التأويلية الأولى في حركة الرومانسية الألمانية.

سنحضر بعد ذلك لحركة استبعاد للنزعة الإقليمية داخل التأويلية (وفق تعبير بول ريكور)، و[انتقالا] من نظرية النص نحو نظرية التاريخ، بتأثير من المدرسة التاريخية الألمانية في القرن التاسع عشر (أوغست بوويخ Boeckh، جوهان غوستاف درويسن Droysen...) وفي سياق فلسفي متصل بالكانطية الجديدة. انطلاقا من هذا المعنى الواسع، فإن عمل الفيلسوف الألماني فيلهام دلتاي يحتل موقعا مركزيا، بالرغم من ندرة لفظ الهيرمينوطيقا في سياق كتاباته. إن التصنيف الاسترجاعي "للتأويلية السيكولوجية"، لكي نميّز إبستيمولوجيته الأولى، هو بالأحرى أقل إساءة من البديل *nachfuhlung*، حتى وإن كان مطبقا على الحقل التاريخي، الموروث جزئيا من التأويلية الرومانسية. نستطيع القول إنه يستعمل على نطاق واسع مكاسب العلم الهيرمينوطيقي المؤسّس من طرف شلايرماخر ليفكر ليس فقط في مقام الأرشيفات أو وثائق تاريخية أخرى، ولكن أيضا في الواقع التاريخي القابل للتمثل في نص معد للقراءة. ويسمح إذن هذا التمثيل بين النص والتاريخ بأن نتحدث بطريقة إسترجاعية

بالقدر نفسه عن التأويلية السيكولوجية لدلتاي الأول وعن التأويلية ذات النزعة المجوعاتية، لدلتاي الثاني. (ص 46)

اللقاء مع العلم التاريخي:

من خلال لقائها بالعلم التاريخي، الذي شهد تحوّلا عميقا في القرن التاسع عشر، حرصت التأويلية على الحصول من داخل الفلسفة الألمانية على موارد ثمينة. يظهر هنا توتر، بين جاذبية نحو الفلسفة المثالية للتاريخ الموروثة عن هيغل Hegel وبين التأريخ الرسمي التجريبي المتوجّس تجاه كل ميتافيزيقا للتاريخ، لاسيما وأن هذا التوتر يتضاعف بين تمسك للتأويلية بمشروع كانطي جديد للإبيستيمولوجيا وبين رسوخ لما هو متعلق بالرومانسية. من جانب أول، لكونها محصّنة في وجه كل ميتافيزيقا، فإن الهدف يكمن في إعطاء مبادئ صارمة لتأويل النصوص ولقراءة الواقع التاريخي. وهو ما نجده على سبيل المثال لدى دلتاي عندما يحاول أن يؤسّس "نقدا للعقل التاريخي" على نموذج **نقد العقل المحض** (1781). من جانب آخر، فإنه لا دلتاي، ولا من باب أولى أستاذه شلايرماخر، لم يُحدثا قطيعة مع القاعدة الرومانسية للتأويلية السيكولوجية، التي تتلخص بالنسبة للمؤوّل في فهم أفضل للكاتب أكثر مما فهم هو ذاته.

وبينما نجد في إطار الوضعانية، أن علم الاجتماع هو العلم الملك في مجرة العلوم الاجتماعية، فإن علم النفس

يظل، في إطار التأويلية التاريخية، يمثل أفضل من هو مؤهَّل لتأسيس علوم الروح. والأمر صحيح على الأقل بالنسبة لدلتاي الأول (مقدمة لعلوم الروح، 1883)، الذي يسعى لبناء مجموع علوم الروح من خلال الاستناد على علم النفس: فالفهم يفترض أن المؤرخ، بقدر ما يضع نفسه مكان الفاعلين التاريخيين، يجد مرة أخرى حالاتهم النفسية ويعيد معايشة ما سبق أن عاشوه. وبالرغم من ذلك، فإن إصدار مؤلَّف البناء L'Edification (1910)، يسجِّل ليس فقط مجرد مخطط للتغيير، ولكن تعديلا كاملا لتأويلية دلتاي، إلى الحد الذي لم يتردد في أن يصف فيه "بالخطأ المعتاد" طريقة "وصف مسار الحياة النفسية، لكونها تمثل معرفتنا بهذا البعد الداخلي". حقيقة، أننا نجد أيضا في كتاب البناء نموذجا للسيرة وللسيرة الذاتية، الذي يمكنه أن يتركنا نفكر في أن نقد النزعة النفسانية ما هو إلا سطحي، وكأن الأمر يتعلق بالصعود مرة أخرى من المعطيات المادية إلى المقاصد المعاشة من طرف فاعلين فرديين.

ولكن ذلك يمثل تغييرا في العمق، ليس غريبا عن المنعطف الموغل في الهيغلية القائم على النظر إلى عالم الروح. تأخذ هنا، التأويلية ذات النزعة المجموعاتية (أي الفهم المتبادل للكل وللأجزاء)، التي تنبثق من البداية عن فهم النص، مكانا بارزا. في المثال المرتبط بالقانون الذي يقدمه دلتاي، لا يتعلق الأمر بالانطلاق من الأنظمة القانونية الموجودة سلفا لكي نصعد مرة أخرى نحو المقاصد الغامضة

للمشرّع، ولكن ببناء المجموع الداخلي لهذه الأنظمة التي تعبّر عن "روحه"، مثلما يبين ذلك مثال تاريخ القانون الروماني:

> إن معرفة هذه الروح ليست معرفة نفسية. إنها تكمن في الصعود إلى منتج روحي انطلاقا من بينية ومن معيارية خاصة بهذه المعرفة. وهذا بالتحديد ما تستند عليه العلوم القانونية، من تأويل متن قانوني إلى فهم للقانون الروماني وإلى مقارنة حقوق البعض مع حقوق البعض الآخر (ف. دلتاي، البناء، 1910).

ويتحدث في سياق هذا المعنى بالتحديد، مونتيسكيو Montesquieu عن روح القوانين أو هيغل عن الروح الموضوعية، التي تمثل انتكاسة a revers عن كل نزعة سيكولوجية.

التضاد بين التفسير والفهم:

إن صورة دلتاي مرتبطة بشكل قوي بالثنائية الإبيستيمولوجية ما بين علوم الطبيعة وعلوم الروح. بالفعل، إذ أنه ومن خلال هذا التمييز، تعمل التأويلية على مقاومة وضعانية جون ستيوارت ميل Stuart Mill أو أوغست كونت، التي تطالب بإدماج المبادئ المنهجية لعلوم الروح مع تلك المعتمدة في العلوم المسماة بالطبيعية (استقراء، القيام

بالتجربة، التريض[تطبيق علم الرياضيات]). وينجُم عن ذلك التعارض الشهير بين الفهم الذي يميّز منهج علوم الروح، والتفسير، الذي يفترض أنه ينطبق على علوم الطبيعة. ويكمن إذن كل اهتمام دلتاي في تزويد علوم الروح بمنهجية خاصة، سواء وفق نموذج سيكولوجي (دلتاي الأول)، أو وفق نموذج مجموعاتي (دلتاي الثاني).

في واقع الأمر وخلافا للتأويلات الجارية، فإن دلتاي يبيّن بشكل جيد أن الظواهر التاريخية يمكن إخضاعها هي أيضا للتفسير وفق نموذج علوم الطبيعة من منطلق أن الإنسان هو كائن طبيعي، خاضع للحتمية الكونية للطبيعة. ومن ثم فإن المنهج السببي يملك هنا إذن كل ما يبرّره. بالرغم من أن الإنسان، ليس فقط كائنا طبيعيا، ولكنه يعُطى أيضا بوصفه كيانا روحيا (يملك قيما، وأهدافا...)، في سياق معنى غير ميتافيزيقي. وبناءً على ذلك يتطلب الأمر اعتماد منهاج مغاير. إن دلتاي لا يعارض نموذج التفسير في حد ذاته ولكن النزعة الاختزالية الوضعانية التي تريد أن تكون المناهج التفسيرية المنبثقة من علوم الطبيعة هي لوحدها التي يجب أن تؤخذ كأساس لعلوم الروح.

ومن خلال هذه المهاترة المتعلقة بالمنهج بين الوضعانية والتأويلية، يُحدّدُ في اللحظة نفسها مصير الإنسان. وكون أن التقليد الهيرمينوطيقي الألماني يحافظ أيضا على استعماله لتعبير علوم الروح (Geistuissenschaften) هو أفضل مثال على

ذلك. ومن خلال توفيرها لاستقلالية منهجية لعلوم الروح، تسعى التأويلية التاريخية إلى تأمين فضاء يسمح بتقرير مصير الإرادة الإنسانية. ليس لأن التأويلية تعارض فكرة وجود حتمية كونية للطبيعة يكون الإنسان خاضعا لها وتجد فيها علوم الطبيعة تبريرها الكامل بالشكل الذي يسمح لها باستخلاص انطلاقا منها الأسباب والقوانين. ولكن وحدها التأويلية يمكنها أن تصل إلى البعد المتعلق بالمعنى، وإلى القيم، وإلى الدوافع التي تتحكم في الأفعال الإنسانية. وفي اللحظة التي تعطي فيها الوضعانية السوسيولوجية، المنخرطة في التقليد الدوركايمي، بشكل حقيقي استقلالية للوقائع الاجتماعية والتاريخية، مدفوعة أحيانا إلى درجة التشييء، فإن التأويلية، على الأقل عند دلتاي، ترفض ذلك بشكل قطعي، حتى وإن كان الاستئناف الهيغلي للروح الموضوعية يمنع كل اختزال لعلوم الروح إلى نوع من الاستقصاء بشأن غبار الفعل الفردي.

علم اجتماع ماكس فيبر Weber والفهم التفسيري

إذا انعطفنا باتجاه سوسيولوجيا ماكس فيبر، سنجد بشكل واضح نزعا لمصداقية الواقعة الاجتماعية المتعامل معها بوصفها أشياء وأيضا للروح الموضوعية الهيغلية. يتميز علم اجتماع فيبر بشكل واضح عن فلسفة أخلاقية وسياسية منشغلة بالمحافظة على الحريات الفردية ويكتفي إبستيمولوجيا

بالتأكيد على أن الظواهر الجماعية يمكن وصفها انطلاقا من أفعال الأفراد واعتمادا على تفاعلها المتبادل. يتعلق الأمر من جهة أخرى بدرجة أقل بالفرد في حد ذاته (أو بمجموع الأفعال الفردية) بقدر ما يتعلق بالفرد المتصل بأفراد آخرين، وبقوانين، وبقيم، وهو ما يشكل خصوصية علم الاجتماع الفيبري. وسيجعل معلقون مثل ريمون آرون Aron وريمون بودون Boudon من فيبر أحد آباء ما يمكن أن نسميه بالفردانية المنهجية. وبعض القضايا الواردة في كتاب الاقتصاد والمجتمع (1922) يمكن بالفعل أن يتم النظر إليها على أنها قراءة إسترجاعية انطلاقا من مفردات الفردانية المنهجية: اعتمادا على الفعل الذي يكمن في رفضنا إعطاء نوع من النفس الإضافية إلى الكيانات الجماعية أو قيامنا بالتموقع من وجهة نظر المعنى الذي يعطيه الأفراد لأفعالهم. في مقابل ذلك فإن كتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (1905) هو بعيد عن إطار الفردانية المنهجية رغم أنه يعمل على تفعيل، على مستوى مشهد التاريخ، للعلاقات ما بين كيانات جماعية (الأخلاق البروتستانتية، روح الرأسمالية، البيروقراطية..) التي لا يمكن إرجاعها بأي حال من الأحوال إلى "غبار من الأفعال الفردية" أو إلى عقلانية الفعل الفردي لوحده.

بالرغم من أن علم اجتماع فيبر ليس وريثا مباشرا للنظرية التأويلية للنصوص، مثلما لم تتوقف النزعة النيتشوية عن ترديده، فإنه ينخرط بشكل كامل في سياق التقليد

الفلسفي الألماني المتعلق بـ (الفهم) Verstehen. يحدّد ماكس فيبر فعليا كقوة موازية للواقعة الاجتماعية الدوركايمية، الفعل الاجتماعي بوصفه المعنى الذي يمكن للأفراد أن يعطوه لسلوكهم، بشكل أكثر تفردا في سياق التوجه نحو الفاعلين الاجتماعيين الآخرين. إن الأخذ في الحسبان للبعد القصدي والعقلاني للفعل الفردي (بحسب القيم، والمؤثرات...) يقع على الطرف النقيض من التفسير المتعلق بالوقائع الاجتماعية التي يمكن أن تحدث انطلاقا من تأويل للدوافع الفردية.

ومع ذلك فإن تثمين فعل الفهم عند ماكس فيبر لا يترجم بشكل متناقض في سياق رفض التفسير - بناء على الأسباب أو قواعد التجربة -، التي طالما جرى ترقيتها من قبل الوضعانية السوسيولوجية. وعلى هذا النحو فإن فيبر لا يمكنه أن يتبنى الثنائية القائمة ما بين التفسير والفهم الموروثة عن دلتاي. إنه يبحث بعكس ذلك على تبني نموذج للفهم التفسيري أو للتفسير المتفهّم لكي يقدم بشكل خاص حسابا للتحولات الاجتماعية والتاريخية. ومن خلال بنائه "لأحداث غير واقعية ماضية" (تخيّل مسار فعل كان بإمكانه أن يحدث بطريقة مغايرة)، فإن فيبر يسعى على سبيل المثال إلى تحديد الأسباب الملائمة (مثل الأخلاق البروتستانتية) التي بدونها، وذلك من بين أسباب أخرى، ما كان بإمكان الروح الرأسمالية أن ترى النور.

المماثلة ما بين النص والفعل.

إن الخاصية التعددية، ولنقل التماثلية، للتقاليد التأويلية لا تسمح بأن نجعل منها مصدرا وحيدا ومتواطئا لتكوين العلوم الاجتماعية. فعلاوة على تشتت الفروع المعرفية (الفيلولوجيا، التأويلية التاريخية، التأويلية القانونية...)، يجب علينا الاعتراف أن هناك تيار مركزي من التأويلية الفلسفية - يعود إلى مارتن هايدغر Heidegger - يرفض فكرة ربط التأويلية بمسائل منهجية وإبستيمولوجية. يكمن المسار الأنطولوجي الهايدغيري في إعادة وضع الفهم والتأويل داخل الوجود لنجعل منهما أنماطا للكينونة، أكثر من جعلهما شروطا للمعرفة الوضعية. وعلى هذا النحو فإن التأويلية الأنطولوجية تقدم نفسها بدرجة أكبر بوصفها مصدرا مضادا للعلوم الاجتماعية، وبوصفها إرادة لإعادة إعطاء الأنطولوجيا مكانة محورية في مواجهة قبضة العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وحده المسار المنهجي الإبستيمولوجي الذي وضعه فيلهيلم دلتاي هو الذي يشكل مصدرا أصيلا بالنسبة للعلوم الاجتماعية. ويقوم الفيلسوف بول ريكور بقطف أفضل نتائج هذا المسار، مع قدرته في اللحظة نفسها على إعطائه توجهات جديدة. يكمن التوجه الأول في إعادة أخذ الثنائية القائمة ما بين التفسير والفهم هناك في المكان الذي تركها فيها دلتاي. وعوض المعارضة المباشرة لفهم المعنى مع التفسير اعتمادا على الأسباب، فإن ريكور يسعى إلى

وضعهما في سياق دياليكتيكي لدعم تفكير تجديدي حول النصوص مطعّم بالبنيوية. وتوفّر التحليلات البنيوية بالفعل منهجا ثمينا من أجل تفسير، في سياق معنى غير سببي، البنيات الداخلية لنص ما: والنص، بوصفه تشكيلا داخليا للمعنى، يستقل عن مقاصد مؤلفه وعن السياق الأصلي الذي أنتج فيه.

إن دمج التفسير البنيوي داخل النموذج الإبستيمولوجي لريكور هو في اللحظة نفسها مناسبة لرفض المتغيّر النفساني والرومانسي للتأويلية التي يدعي في سياقها المؤوّل مجاراة عبقرية المبدع. وانطلاقا من وجهة النظر هذه، فإن ريكور ليس بعيدا عن أن يتقاسم مع معاصريه، مثل بارث وفوكو، المبدأ المُبجّل المتعلق بـ"موت المؤلف"، على الأقل، كما يقول ريكور، لأن " قراءة نص، يعني اعتبار مؤلفه أنه ميّت مسبقا وأن الكتاب مطبوع بعد وفاة مؤلفه" ("ما النص؟" 1970). لصالح انضباط التحليلات المعتمدة من طرف البنيويين الأكثر شهرة، فإن تأويل النصوص حصل بشكل واضح على تأييد علمي، دون أن يكون، علاوة على ذلك، بحاجة إلى استعارة مبادئه المؤسّسة من "العلوم الطبيعية". وبفضل التفسير، وتحت متغيره البنيوي، فإن دياليكتيكا دقيقا يحل محل الثنائية والانقسام التي اعتبرت مفلسة ما بين التفسير والفهم التي ينسبها ريكور إلى دلتاي.

حدود التفسير البنيوي

إن التفسير الذي يحمل نمطا بنيويا لا يشكل بالرغم من ذلك سوى لحظة، ضرورية بقدر ما هي غير كافية، مادام أنه يرفض من حيث المبدأ خروج النص عن سياق العالم. إن مبرّر وجود البنيوية - ونعني به تشكيل علم مستقل للغة والنص- هو في اللحظة نفسها نقطة ضُعفه: أي فقدان المرجع [الإحالة] والعالم. كما أن السياج اللساني (العلامات التي تتقاذف الواحدة نحو الأخرى بحسب ألعاب تفاضلية) يتحوّل إلى سياج أنطولوجي. ويتوجب على التأويلية، في سياق حركة ما بعد هايدغيرية، أن تأخذ مشعل التحليلات البنيوية: لأن نصاً ما، هو موجّه للقراءة، لكون النص هو بمثابة دعوة لإعادة تشكيل العالم، وبالتالي فإن فهمه وتأويله يتم نقلهما إذن من المؤلف نحو القارئ. هناك حيث تنغلق البنيوية على علاقات التبعية المتبادلة في سياق نسق معطى، فإن التأويلية تنفتح على العالم وعلى الكائن. وبناءً على ذلك، فإنها ليست المقاصد المفترضة للمؤلف هي التي يجب تأويلها ولكن الاستقبالات المتعددة في سياقات مختلفة لنص يتجسد. ويصبح بشكل تقريبي، نصا مختبرا للتجريب أين تجري المواجهة ما بين عالم النص وعالم القارئ. وبذلك يتم تبرير بشكل كامل دياليكتيك يترجم إلى حكمة مأثورة من خلال ريشة ريكور مؤداها: تفسير مستفيض، لتحقيق فهم أفضل. ومن خلال هذا الديالكتيك فإن الفيلسوف يصارع على

جبهتين: يجابه من جهة، التأويلية النفسانية ويرفض مثل ليفي - ستروس،

> [...] نوعا من لاعقلانية الفهم الفوري، المتصور كامتداد لميدان النص المتعلق بالمشاركة الوجدانية الذي يتم من خلاله لذات أن تنقل نفسها نحو وعي مستقل عنها في وضعية وجه لوجه حميمية. (بول ريكور، في التأويل، 1965).

وينتقد من جهة أخرى، الشكلانية المفرطة للبنيوية التي تؤدي إلى، "وهم الوضعانية المتعلق بموضوعية نصية منغلقة على ذاتها ومستقلة عن كل ذاتية للمؤلف والقارئ". (المرجع نفسه).

يتضمن الرهان الإبستيمولوجي الخاص بتأسيس "علم للنص" - وذلك على خلاف الخصومة التي يضعها ميشال فوكو ما بين علم الخطاب وعلم الإنسان- تجديدا للأنثروبولوجيا الفلسفية. يفضل ريكور بشأن الوهم أو الادعاءات الخاطئة الخاصة بفهم أو بمعرفة مباشرة للذات، أن يلجأ إلى فضائل "المسار الطويل" لتأويل "الوسائط" التي تعمل في سياقها الحياة الإنسانية على تمثل نفسها موضوعيا بوصفها عملا، لغة، ومؤسسات. ويعود بشكل أدق إلى التحليلات البنيوية الاضطلاع بمهمة موضعة مجموع الوسائط. وبالتالي فإن التفسير المستفيض قد يسمح بالعودة إلى تحقيق أعلى مستوى من الفهم المتبادل.

وفي سياق هذه الرؤية يقوم ريكور بإعادة بناء تأويلية اعتمادا على الشكلانية البنيوية، مع المخاطرة بتشويه طموح مؤسسيها، ولكن تحقيقا لمصلحة أكبر لفائدة تأسيس أنثروبولوجيا هيرمينوطيقية مجدّدة بشكل كامل. وهذا ما ينبثق بشكل واضح من خلال التوضيحات الطويلة التي قدمها بشأن الأنثروبولوجيا البنيوية لكلود ليفي - ستراوس الذي لا يمكنه أن يبعد، بحسب ريكور، مسألة المعنى والرهانات الأساسية للوجود:

> هناك خلف الأسطورة، سؤال ذو دلالة عالية، سؤال حول الحياة والموت: "هل نولد من واحد أو بالأحرى من اثنين؟" وحتى وإن كان مصورنا وفق الشكل التالي: الشيء ذاته هل يولد من الشيء عينه أو بالأحرى من شيء آخر، إن هذا السؤال هو ذلك الذي يتعلق بالقلق حول الأصل[...]. إن الأسطورة ليست متعاملا منطقيا ما بين أي قضية ولكن ما بين قضايا تشير نحو وضعيات قصوى، الأصل والنهاية، الموت، المعاناة، الجنسانية.
> (ب. ريكور، "ما النص؟"، 1970).

المنعطف التأويلي للأنثروبولوجيا:

سيكون لتأويلية بول ريكور، بالقدر الذي تقترح فيه نموذجا للتفكير في الفعل المعقول انطلاقا من نظرية النص، تأثيرا عميقا على المنعطف التأويلي للأنثروبولوجيا في أمريكا

الشمالية. وسنجد من دون شك أنه في أعمال كليفورد غيرتز Clifford Geertz (تأويل الثقافات، 1973) سيكون هذا التأثير هو الأكثر بروزا. إن إحدى نقاط انطلاق أنثروبولوجيا غيرتز هو استعادة التفرقة التي يضعها جيلبير رايل Ryle ما بين "الوصف الخفيف" و"الوصف الكثيف" للواقع، ويحيل هذا الأخير إلى ما يسميه ريكور "التأويل العميق". تشير الفكرة إلى أن الواقع الاجتماعي والثقافي يقدم طبقات من الدلالة يكون بعضها متعدد أو غامض المعاني (بحسب المثال المشهور، الغمز يمكن أن يؤول على أنه تحريك للعين، صورة زائفة، محاكاة ساخرة، أو أيضا علامة متواطئة). تجبر إذن هذه البنيات المتعلقة بالدلالة، الملاحظ على القيام بخيارات تأويلية بناء على سياقات، وخلفيات المعرفة... وليس اعتمادا على ذاتية لا يمكن سبر أغوارها. ومن أجل الوصول إلى أعماق الواقع الاجتماعي، لا يجب إذن دراسة النفس الإنسانية ولكن الدلالات العامة المتبادلة بينذاتيا، التي تقدم نفسها كنص يتوجب فك رموزه.

يعيد أخذ كليفورد غيرتز وبشكل مباشر من ريكور الفرضية التي يمكننا بحسبها قراءة الأفعال الإنسانية- كأفعال معقولة- بوصفها نصا. نص من منظور الكلام الحي، معنى الفعل، لأنه ينخرط في سياق مؤسسات، وينفصل عن شروط إنتاجه الأولية ويقدم نفسه للقراءة بوصفه "نسيجا" (لكن مع خطر أن يغيب عن مجال نظره الفعل وهو بصدد التحقق) في شكل أرشيفات، وثائق...

وإذا كان بإمكان الواقع الاجتماعي والثقافي أن يحمل درجات من "الخفة" [.] من أجل الإشارة إلى مزايا البساطة، الحرفية أو البداهة التي تجعل الأشياء تبدو وكأنها تحصيل حاصل، فإنه ليس عاريا أبدا بسبب البنية الرمزية للفعل الإنساني. لنأخذ معارضة التحيز السلوكي أو الوضعاني - الذي نجده مرة أخرى أيضا في الإثنومنهجية- الذي يستند على إمكانية القيام بوصف خشن للواقع الاجتماعي، يستخدم غيرتز التقلصات الموضوعة من طرف ريكور ما بين الوصف والتسجيل من أجل إعطاء معنى غير مسبوق لمفهوم التسجيل. يضع التسجيل نفسه في اللحظة نفسها إلى جانب التأسيس الرمزي للواقع الاجتماعي وإلى جانب الطريقة التي يقدم من خلالها الإثنوغرافي أو عالم الاجتماع حسابه بشأن ذلك:

> من خلال التذكير أن الوصف يعني الكتابة ومن خلال الدعوة إلى مساءلة الوصف الإثنوغرافي والفهم الأنثروبولوجي ليس فقط عبر ألفاظ علاقة المُراقِب/ المُراقَب ولكن أيضا باعتباره إنتاجا للبيانات والأقوال المكتوبة، فإن ك.غيرتز فتح، مع آخرين، حقلا كاملا من الاهتمام والبحث الذي هو أبعد ما يكون عن أن يُستنفذ. هذا الاهتمام الممنوح لدور الكتابة الإثنوغرافية وبشكل أعم إلى البناء النصي للحياة الثقافية لا تقوم بالرغم من ذلك بإزالة بشكل سحري المشكل الإبستيمولوجي المتعلق بالوصف. ولنقل أنه يغيِّر مكانه (أندري ماري André Mary، "من سُمكِ الوصف إلى عمق التأويل" 1998).

التاريخ والتأويل:

وراء الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، أو من خلالها، فإن الأنموذج الهيرمينوطيقي يواصل سقي العلوم الاجتماعية. يمكن أن نلاحظ التأثيرات الأكثر بروزا في سياق الأنثروبولوجيا التاريخية، من روبير دارنتون Robert Darnton إلى كارلو غينزبورغ Carlo Ginzburg. يمكن للمسلك الطويل للتأويلية المعتنقة من طرف ريكور أن يكون لها بالفعل نوعا من التواطؤ مع "الأنموذج المؤشراتي" وفق ما هو محدّد في محاولة كارلو غينزبورغ، من منطلق أن هذا الأخير يتعرف داخل نشاط التأويل على خاصية مركزية للحالة الإنسانية تعود إلى نشاطات المجتمعات الأولى للصيادين:

> استطاع الصياد، في سياق مطاردات لا حصر لها، أن يعيد بناء أشكال وحركات الفريسة غير المرئية انطلاقا من بصمات مسجّلة في الوحل، وفروع مكسورة، كرات اللحم، خصلات الشعر، الريش المتشابك والروائح الراكدة. تعلم كيف يتشمّم، ويسجِّل، ويؤوِّل ويرتّب أثاراً متناهية الصغر (ك. غينزبورغ، أساطير، أعراق، مورفولوجيا وتاريخ، 1984).

إن النشاطات التأويلية العالمة (طب، نقد فني، فيلولوجيا) مدعوة إلى تحديد منهج خاص- مؤشراتي- لصالح العلوم الإنسانية (في تعارض مع علوم الطبيعة الموروثة من أنموذج غاليليو) تشتق بسهولة من هذا النشاط التأويلي

الأساسي. ولكن هذا التواطؤ له حدوده أيضا. ومثلما يشير إلى ذلك دنيس ثووارد Denis Thouard في كتابه ("المؤشر والتأويلية" 2007)، فإن النموذج المعتمد على المؤشر يقيم بشكل فعلي استمرارية إشكالية ما بين فن الصياد، سميائية الطب، والفيلولوجيا؛ والحال، أن هذه الاستمرارية لا تسمح بالتعرّف على نمط إدارة الدليل في العلوم التأويلية. ينقص الأنموذج المعتمد على المؤشر -تحت طائلة إدماج على سبيل المثال العلوم التفسيرية أو العلوم التاريخية في أشكال أكثر تطورا من فن العرافة- شرط الوضعنة objectivation والتفسير الذي يمكن فقط للمسلك الطويل للتأويلية أن تقدم حسابا بشأنه. هناك من المؤشر أو من الأثر إلى الدليل الوثائقي، سلسلة كاملة من الإجراءات المنهجية ومن المراقبة (يسميها ريكور، بإحالته إلى غاستون باشلار، "قطائع إبستيمولوجية") التي تجعل على سبيل المثال من مهنة المؤرخ علما لا يمكن أن يختزل إلى فن صياد يبحث عن فريسته.

*

لم تستطع التأويلية ولن تستطيع أن تشكل مصدرا أصيلا للعلوم الاجتماعية إلا بانحرافها تحت النمط المنهجي والإبستيمولوجي (من دلتاي إلى ريكور) في تعارض مع توجه أونطولوجي محض (هايدغر). وبوصفها منافسة مباشرة للوضعانية في تأسيس علوم الإنسان، فإن التأويلية تسعى إلى

إيجاد منهجية خاصة بعلوم الروح، إما من خلال معارضة التفسير بالفهم (دلتاي) وإما بعكس ذلك من خلال اقتراح تمفصلات فيما بينهما (فيبر، ريكور).

لقد كانت التأويلية محصورة في بداية الأمر في علوم النص، قبل أن تلعب دورالأورغانون من أجل إعادة التفكير في مقام العلم التاريخي، من جهة على النمط النفسي المتعاطف، ومن جهة أخرى على نمط مجموعاتي. أُجريت حركة تمدد التأويلية نحو علم الاجتماع والأنثروبولوجيا من خلال الوساطة المشهورة لريكور، الذي يقترح نموذجا للتفكير في الفعل المعقول انطلاقا من تسجيل الخطاب داخل نص. ويدعو الانعطاف المسمى بالتأويلي في العلوم الاجتماعية إلى التفكير في منهج للتحقيق في الواقع الذي يحل مباشرة محل تساؤل اللجوء إلى وصف محض. تدعو التأويلية الموروثة عن نظرية النص، وبعيدا عن أن تضع في سبات الأنثروبولوجيا، إلى تجديدها العميق، بوصفها في اللحظة نفسها أنثروبولوجيا ثقافية (غيرتز) وأنثروبولوجيا فلسفية (ريكور).

الفصل الثالث

المصدر الفينومينولوجي والمصدر البرغماتي
وصف التفاعلات الاجتماعية

من فينومينولوجيا "عالم الحياة" إلى علم الاجتماع الفينومينولوجي

قد يكون هناك نوع من الاستفزاز أن نقوم هنا بالجمع ما بين تقليدين فلسفيين لدينا نوع من العادة في المعارضة بينهما بطريقة سجالية في بعض الأحيان. ففي اللحظة التي تعيد فيها الفينومينلوحيا، في نسختها الهوسرلية، لموضة العصر تصورا مثاليا للذات مفكرا فيها بوصفها أنا متعالية، فإن تداولية la pragmatique اللغة العادية المنبثقة من لودفيغ فتغنشتاين Wittgenstein والذرائعية le pragmatisme العائدة إلى وليام جيمس James أو جون ديوي Dewey لا تتردد على عكس ذلك بالتنديد بـ"أسطورة الجوانية [الاستبطان الداخلي]" لكي نخرج إلى الضوء بشكل أفضل الخاصية العامة للفكر وإجراءات الحل العادية للاضطرابات.

ودون التقليل من شأن الشرخ الذي يسود ما بين الفينومينولوجيا والذرائعية، من المهم الاعتراف بنقطة التقاء

قوية في الاشتراطات المنهجية المشتركة للوصف، سواء تعلق الأمر بوصف لمعيوشات الوعي، بألعاب اللغة، أو بوصف إجراءات التحقيق. تتعارض هذه العمليات في الآن نفسه مع المنهج الوصفي المسيطِر في سياق الوضعانية وأيضا مع المنهج الفهمي/ التأويلي الذي يظل العلامة المميّزة للتقليد التأويلي.

تبدو التقاليد الذرائعية، انطلاقا من اهتمامها المركزي بالأشكال العامة للفكر والفعل، أكثر تسلحا بشكل قبلي من الفينومينولوجيا من أجل تغذية العلوم الاجتماعية. وقد يكون هناك أيضا نوع من الاندهاش تجاه محاولة القيام بجعل الفينومينولوجيا مصدرا للعلوم الاجتماعية مادامت الأولوية المعطاة للأنا المتعالي لا تتماشى بشكل جيد مع الحدث الاجتماعي. بالتأكيد، إن مؤلف كتاب **تأملات ديكارتية** (1929) إدموند هوسيرل بعيد عن تجاهل الأنا الآخر والمؤسسات الاجتماعية ("شخصيات الصف العالي") التي يسبِقنا دائما وجودها. ومع ذلك، فإنه من وجهة نظر الإشعاع القصدي للأنا يكون الأنا الآخر مدركا بطريقة تناظرية وتكون المؤسسات مفكراً فيها. فهل علينا أن نتكلم أيضا عن اشتقاق فينومينولوجي (على مستوى المعنى) للمؤسسات انطلاقا من المجال الخاص للأنا. إن النسخة المثالية وذات النزعة الذاتية للفينومينولوجيا تجعل بذلك من المستحيل الأخذ بعين الاعتبار ما هو اجتماعي بوصفه كذلك.

يجب إذن الانعطاف وبشكل أفضل باتجاه كتابات مرحلة النضوج لهوسيرل، بداية بشكل خاص من الأزمة La Krisis، (أزمة العلوم الأوروبية ...، 1935) من أجل فهم في ماذا ولماذا لعبت ومازالت تلعب أيضا الفينومينولوجيا دورا مركزيا في إنتاج العلوم الاجتماعية. إن مشكل الافتراضات المسبقة أو شروط الإمكانية لم يعد يتحدد في مجال الذات المتعالية، ولكن داخل "عالم من الحياة"، معطى مسبقا بشكل دائم ومحدد قبل كل شيء من خلال محمولات ثقافية ومتعلقة بالمجموعات السكانية. يكشف هوسيرل، ضد فرضية تأسيس ذاتي خالص لإنتاج النشاط العلمي، عن خلفية يجري إخفاؤها عندما نقوم بممارسة العلم.

> [...] إنه أداء وعمل يتعلق بالذهن البشري [...]. وهو على سبيل المثال بالنسبة للفيزيائي هذا العالم الذي يرى فيه أدواته الخاصة بالقياس، إنه يعتزم التغلب على عدادات الحساب الزمني، ويقيّم الأحجام التي رآها، إلخ، ويعلم في سياقه فضلا عن ذلك أنه هو ذاته بكل نشاطه وبكل أفكاره النظرية(إدموند هوسيرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية، 1935).

يبقى علاوة على ذلك أن مفهوم "عالم الحياة" يظل غامضا في كتاب الأزمة ويترك نتيجة لذلك إمكانية إعادة الامتلاك المتعارضة: على هذا النحو، يؤوّله جان باتوكا Patocka بوصفه "عالما طبيعيا"، وموريس ميرلوبونتي

Merleau-Pontu بوصفه "تصورا كوسمولوجيا"، بينما يفهمه كل واحد من هؤلاء، ألفرد شوتز Schutz، روني تولومون Toulemont، بول ريكور Ricoeur وبروس بيغو Bégout، "بوصفه عالما للفعل التطبيقي واليومي"، " عالم يومي"، "عالم ثقافي ومجموعات سكانية"، و"مجال الفعل والإدراك اليومي للأشياء" المذاعة على نطاق واسع من طرف الآخرين، ومن قبل المؤسسات والدلالات التي عادة ما تكون متبادلة.

يعمل من جهته كلود رومانو Romano على معارضة التأويلات الهيرمينوطيقية (وبخاصة تلك التي تعود إلى هانس غيورغ غادامير Gadamer وبول ريكور) ويُبقي على أولية "الإدراك المباشر" لعالم الحياة، الذي يمثل أرضا هي أكثر أصالة أيضا من التشكيلات الرمزية التاريخية والثقافية، ما قبل اللغوية وما قبل الحمالية. بيد أنه لا ينكر بالرغم من ذلك التباس مفهوم عالم الحياة، أي القبول الاجتماعي، الثقافي والتاريخي الذي يمكن لهوسيرل أن يقدمه لهذا المفهوم. ليصل رومانو إلى الاستنتاج بأن كتاب الأزمة هو أبعد ما يكون عن القيام بإجلاء أولية الأنا المتعالي، التي، بدونها، يفقد المشروع الفينومينولوجي هو ذاته كل كثافة واتساق.

ترقية علم اجتماع - فينومينولوجي

يعود الفضل إلى ألفرد شولتز في أنه قام جزئيا برفع

الالتباس الهوسيرلي المرتبط بعالم الحياة لكي يوجهه بشكل متميّز في اتجاه اجتماعي تاركا بذلك الباب مفتوحا لترقية علم اجتماع - فينومينولوجي. لا يمثل هذا التركيب بالرغم من ذلك تحصيل حاصل، مثلما تفصح عنه النقاشات التي مازالت قائمة والتي تفترض، في كل الحالات، قطيعة قوية مع النسخ المثالية للفينومينولوجيا ذات التوجه الهوسيرلي.

وبعبارة أخرى، فإن علم اجتماع - فينومينولوجي ليس ممكنا إلا خارج علم للمعيوشات مختزلة في الوعي، وخارج مجال الأنا المتعالي. إن الوصف لا يجب أن يكون متعلقا إلا بما هو معاش، حتى وإن كان فرديا، مُعبّر عنه بشكل خارجي وموضوعي في سياق ممارسات، وتفاعلات، وداخل مؤسسات، وداخل لغة. وإذا كان المعنى الذي يعطيه الأفراد لأفعالهم، في تطابق مع التوجه الفيبيري، يملك مكانته الكاملة داخل علم اجتماع - فينومينولوجي، وإذا كان بإمكان البينذاتية [أو التذاوت] أن تشكل بالفعل نوعا من "التعالي" المتعلق بالتفاعلات الاجتماعية في تطابق مع التوجه الهوسيرلي، فإنه لن يكون هناك بالرغم من ذلك وجود لعلم اجتماع - فينومينولوجي دون نزوع موضوعي لأنماط اجتماعية مجهولة. وهذه الأنماط لم تعد إذن فقط تصنيفات مقولاتية عالمة، على غرار المُثل ذات الأنماط الفيبيرية، ولكن تصنيفات عادية يقوم الأفراد بفضلها بإعطاء أوامر وبالتأثير في العالم.

يُعتبر إسهام عمل شوتز في العلوم الاجتماعية مهماً ويقدم نفسه بأساليب مختلفة. وتمنح فلسفته أولا لممارسي العلوم الاجتماعية نموذجا جديدا لعلم الاجتماع العام الخاص بالكائن الإنساني وهو خاضع للتحليل في سياقه اليومي، في تعارض مع أشكال علم الاجتماع البنيوي أو الوظيفي الذي يركز على القوى الاجتماعية الكبرى التي تؤثر على القرارات الفردية. وسترى النور في الولايات المتحدة ذرية خصبة مأخوذة من هذا المنظور، تكون غالبا ملقّحة بمصادر ذرائعية. وهكذا هو الحال بالنسبة للإثنومنهجية (هارولد غارفينكل Harold Garfinkel، آرون سيكوريل Aaron Cicourel، ميلفين بولينير Melvin Poliner)، التي تركز على الترتيبات المحلية للأنظمة المؤسساتية وعلى الشرط المنهجي لوصف أشكال فهرسة الأنشطة اليومية، ولكن أيضا بالنسبة للنزعة التفاعلية الرمزية (هربرت بلومير Herbert Blumer، نورمان دنزين Norman Denzin) التي تهتم ببناء الأدوار في حالات المواجهة المباشرة. وعلم اجتماع إرفينغ غوفمان Erving Goffman المتعلق بإطارات التجربة (إطار التحليل)، وأخيرا علم اجتماع "فنون الصناعة" (ميشال دوسارتو de Certeau) التي تعتمد هي الأخرى على مصدر شوتز.

منعطف علم الاجتماع البنائي Socioconstructivisme

إضافة إلى ذلك، وبوساطة طلبته في المدرسة الجديدة

للبحوث الاجتماعية، فإن شوتز سيسهم بشكل غير مباشر في انبثاق منعطف حقيقي في العلوم الاجتماعية والسياسية الذي دأبنا على تسميته بعلم الاجتماع البنائي، والذي يتعارض هنا أيضا مع التيارات البنيوية، الوضعانية والوظيفية. ويعود بشكل خاص إلى الكتاب الواسع الشهرة لبيتر بيرغر Peter Berger وطوماس لوكمان Thomas Luckmann - البناء الاجتماعي للواقع (1986) -، الفضل في تعميم، لدى جيل كامل من علماء الاجتماع، لفكرة أن الواقع الاجتماعي أو المشاكل الاجتماعية، وبعيدا عن أن تكون لها تلك الصبغة الطبيعية التي يعطيها إياها الحس المشترك، هي نتاج لعمليات قولبة وتنميط لاعتيادية متولّدة عن تفاعلات تتكرّر إلى الدرجة التي تشكل فيها نماذج للسلوك. وإذا كان هناك فعلا واجهة موضوعية للواقعة الاجتماعية التي تتجلى لأعضاء مؤسسة وكأنها شيء ما تقريبا، فإنه يجب الاعتماد أيضا على واجهة تاريخية أو على علم اجتماع تكويني يسمح لنا أن نفهم النشوء من خلال الفعل المتعلق بالقولبة والتفاعلات المعتادة التي تصل إلى الاستقرار والترسّب. علاوة على ذلك، يجب أن نضيف واجهة ذاتية تتمثل في الاستيعاب الداخلي لمعايير السلوك وللأدوار الاجتماعية في سياق التنشئة الاجتماعية المتتالية.

وأخيرا فإن فلسفة شوتز هي فينومينولوجيا سوسيولوجية للبنيات الكونية أو بمثابة ما قبليات متعلقة بعالم الحياة، مثلما يحلّل ذلك دانيال سيفاي Daniel Sefai :

من خلال توضيح الأشكال العابرة للثقافات والعابرة للتاريخ المتعلقة بالمؤسسة والبينذاتية والمجتمع، ومن خلال اكتشاف ما قبليات العمل والتواصل التي دائما ما تشكل مسبقاً التجارب والأفعال الإنسانية، فإن شوتز يفكّر في شروط الإمكانية وحدود صلاحية العلوم الاجتماعية ويقترح بشأنها قالبا لعلم اجتماع أولي (د. سيفاي، الفينومينولوجيا والعلوم الاجتماعية، 1998).

ومن خلال سعيها لتحديد البنيات الكونية لكل عالم اجتماعي أو ثقافي، فإن فينومينولوجيا شوتز تؤدي مباشرة إلى أنثروبولوجيا فلسفية واجتماعية في اللحظة نفسها. وهي تتميز عن الأنثروبولوجيات الفينومينولوجية الخالصة من خلال تأكيدها على الأشكال القبلية للنزوع الاجتماعي الذي يتفوّق على كل شكل من أشكال دراسة الأنا بوصفه ذاتا شخصية égologie؛ وعن الأنثروبولوجيات الاجتماعية الخالصة - عد تنازلي للإثنولوجيا مجتمعات خاصة، بل وغريبة -، من خلال تأكيدها على الأشكال الكونية للكائن- المشترك. إن المصدر الاجتماعي الفينومينولوجي للعلوم الاجتماعية هو إذن الأكثر قدرة على إعادة تحقيق وحدة الإنسان.

الذرائعية le pragmatisme ومنطق التحقيق:

جعل التطعيم السوسيولوجي للفينومينولوجيا من الممكن ما لم يكن ممكنا لفينومينولوجيا متعالية أن تسمح به :

ساحات لقاء متوافقة مع تيارات منبثقة عن الذرائعية الأمريكية. ولن يتوقف ألفرد شوتز هو نفسه عن الشهادة على التأثير الذي مارسه، إضافة إلى فينومينولوجيا وفلسفة برغسون، الفلاسفة الذرائعيون (وبخاصة وليام جيمس) على عمله. وبالرغم من ذلك فإن الفيلسوفين الذرائعيين اللذين سيكون لهما التأثير الأكثر حسما على تطوّر علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، هما من دون أدنى شك جون ديوي وجورج هربرت ميد Mead في بداية القرن العشرين.

تكمن أهمية نظرية التحقيق عند ديوي في امتدادها المفاهيمي خارج إطار إبستيمولوجي دقيق. هناك تحقيق عندما يواجه فرد أو جماعة وضعية تدعو إلى الشك، غير يقينية، ذات بعد إشكالي، تغيّر الطريقة التي يتعامل من خلالها بشكل اعتيادي مع محيطه الطبيعي والثقافي. تستدعي مسألة أن يحدث لنا اضطراب في الطريقة المنتظمة التي تتعلق بصلتنا بمحيط ما، في الجهة المقابلة نهجا نشطا في سياق العمل على وضع فرضيات والقيام بإجراءات تجريبية لحل المشكل الأولي. ومع ذلك، فإن التفاؤل الأساسي للذرائعية عند جون ديوي، لا يسمح دائما بأن نأخذ بشكل دقيق الارتجاجات والصدمات. لأن التحقيق إذا بدأ في حالة من الشك، فإنه سينتهي إلى انسجام جديد ما بين الإنسان ومحيطه (الشروط التي تلغي احتياجات الشك). من منطلق أنه وبالرغم من أن المحيط لا يتوقف عن التغيّر، وعن إحداث

اضطراب في عادات القيام بالفعل، فإن هناك تحقيقات جديدة يتم دائما إطلاقها.

لم تتوقف الذرائعية المتعلقة بالتحقيق عن تغذية العلوم الاجتماعية، بداية من علم اجتماع العلوم وإثنوغرافيا "حياة المختبر" التي جرى إطلاقها من طرف ستيف وولغار Woolgar، مِشال كالون Callon وبرونو لاتور Latour إلى غاية علم اجتماع المشكلات العامة. وتجدر الإشارة هنا إلى الدراسة الرائدة لجوزيف غوسفيلد Gusfield [الموسومة] (ثقافة المشكلات العامة. الكحول في قيادة السيارة: إنتاج لنظام رمزي، 1981) التي تحقق في طرق بناء (بما في ذلك من حيث مكوناته السردية والدرامية) لمشكل عمومي خاص (قيادة السيارة تحت تأثير الكحول في الولايات المتحدة) من خلال وضع حيز العمل لفاعلين خواص (وكالات إدارية، صحافة، معاهد الإحصاء...). إن علم اجتماع المشاكل العامة، المتطور جدا في الولايات المتحدة الأمريكية، في سياق الخط الذي وضعه جون ديوي وجوزيف غوسفيلد Gusfield، يعرف منذ سنوات نوعا من الانتشار في فرنسا:

> وبالتالي فإن الجمهور[العمومي] هو بذلك متصوّر مثل المجموعة المُشكّلة من طرف كل من هم أو أولئك الذين يمكنهم أن يتأثروا بالنتائج المرجوة أو غير المرغوب فيها للنشاطات الاجتماعية، ولديهم مصلحة مشتركة في القيام بالتنظيم المعياري لتلك النشاطات وأن

ينظّموا أنفسهم من أجل أن يحققوا ذلك(د. سيفاي وك. تيرزي، تجربة المشكلات العامة، 2012).

الفكر الاجتماعي والإصلاح المجتمعي:

إن شعبية مفهوم الجمهور، بعد ديوي، تمثل أيضا مناسبة لإعادة التفكير، في الحدود بين علم الاجتماع والفلسفة السياسية، وفي [طبيعة] الاشتغال ذاته المتعلق بالديمقراطية، الذي لا يمكن أن يُختزل في وجود حكومة منتخبة ديمقراطيا: بناء الجمهور، على سبيل المثال في شكل جمعيات أو فضاءات عمومية للنقاش (يورغن هابرماس)، حول حل المشاكل الاجتماعية، يُسهم في تنشيط المشاركة المتعلقة بالمواطنة. إن جون ديوي وبوصفه مصلحا اجتماعيا، منخرطا بشكل عميق في البيداغوجيا والتربية الشعبية، فإنه ما زال يلهم فلسفات اجتماعية مهتمة بالتصدي لانعدام المساواة.

يشترك جورج هربرت ميد مع أستاذه الذي يكبره سنا ديوي (حصل ميد على منصبه الأول بجامعة ميشغان في القسم الذي كان يرأسه آنذاك ديوي) في الفلسفة الاجتماعية نفسها، المنخرطة في اللحظة ذاتها في إطار التربية التقدمية والمساواة بين الجنسين. وبشكل أكثر عمقا، فإن ميد يتشارك مع معاصريه في نوع من الارتياب تجاه كل تصوّر مثالي، ذو نزعة ذاتية وأنا وحدية للذات الموروثة عن التقليد الديكارتي

إضافة إلى اهتمامه بالبعد الاجتماعي بشكل عميق في سياق الوجود الإنساني، الذي يبدو ملموسا أيضا في التركيبة الاجتماعية للتحقيق عند ديوي. ولذلك فإن الذرائعية، ودون أن تكون في الأصل علما اجتماعيا، هي في جوهرها فكر اجتماعي، بما في ذلك من حيث تقليدها الإبستيمولوجي (بموجب على سبيل المثال الشروط البينذاتية المتعلقة بالتحقق من الاستدلالات). إذ أنه يتم دائما وبإزاء بيئة (طبيعية، اجتماعية، ثقافية) تحليل الجسم والذهن الإنسانيين، ليس أبدا بوصفهما مونادات [الجواهر البسيطة] غير مترابطة ووحيدة.

الخاصية الاجتماعية للذات

ويعود، مع ذلك، إلى ميد الفضل في الدفع بعيدا بتأثيرات هذا الفكر الاجتماعي للتصديق على الخاصية الاجتماعية للذات وللروح الإنسانية وفق ما يتجلى في عمله الأساسي: الروح، الذات، المجتمع (1934). من خلال مطالبته بالتعبير نفسه المتعلق بالسلوكية الاجتماعية، حتى وإن كان متمايزا عن ذلك الذي صاغه جون برووادوس واطسون Broadus Watson، فإن ميد لا يتردد في تبيان أن الذات لا تتجلى إلا وهي معرضة لتحفيزات ومثيرات منبثقة من البيئة. بمعنى أنه لا وجود لذات دون مجتمع، تماما مثلما أنه لا وجود لروح دون ذات. يهتم ميد، مثل ديوي، بشكل خاص

بالوضعيات ذات الطابع الإشكالي، التي لا تكون فيها الأجوبة المعتادة إجرائية وتشترط القيام بإعادة توجيه للسلوك والفكر.

في سياق هذه الفلسفة العامة المتعلقة بالروح [الذهن]، يجب فهم إسهام عمل ميد في ولادة وفي تطوير علم النفس الاجتماعي (وهو تخصص نمر عليه دون الدخول في تفاصيله). إن التأسيس الاجتماعي للفكر هو غير معزول في واقع الأمر عن آليات التنشئة الاجتماعية الأولى والثانية التي يقوم من خلالها الأفراد بالاستيعاب الداخلي للقواعد، للقيم ولأدوار الجماعة التي ينتمون إليها[أي ما يسمى بالطبيعة الاجتماعية للذات والطبيعة الرمزية للسلوك البشري في سياق ما يعرف بالتفاعل الاجتماعي الرمزي]. إن ميد هو صاحب التفرقة المشهورة ما بين غيرية التقليد وغيرية التعميم التي تُلهم جانبا مهما من الأبحاث في علم النفس الاجتماعي. تشير غيرية التقليد إلى جهاز التنشئة الاجتماعية الأولية عندما يتبنى الأفراد، لاسيما في مرحلة الطفولة، سلوكيات وأدوار الوسطاء المتفردون (وهم في العادة الأولياء بالمعنى الواسع) الذين يمثلون الواقع الاجتماعي. تتوافق غيرية التعميم، التي تتدخل في المرحلة الثانية من التنشئة الاجتماعية الأولية وفي كل مراحل التنشئة الاجتماعية الثانية، مع جهاز الاستيعاب الداخلي لقواعد سلوك الجماعة في كليتها (في سياق يتجاوز المحيط القريب) ومع إمكانية الارتقاء إلى مستوى الخاصية غير الشخصية للقواعد والأدوار الاجتماعية.

من المستحيل تقديم حساب هنا للتأثير الكبير للذرائعية - وبخاصة تأثير ميد، فيما يتجاوز تأثير علم النفس الاجتماعي لوحده - على أجيال كاملة من علماء الاجتماع الذين جرى تكوينهم في جامعة شيكاغو. إنها تتسرب بشكل خاص من جهة أنموذج النزعة البنائية (بيتر برغر وطوماس لوكمان)، وتكون أحيانا متلامسة مع علم الاجتماع الفينومينولوجي المستوحى من ألفرد شوتز، كما تتسرب من جهة النزعة التفاعلية الرمزية (هربت بلومر Blumer، إفريت هوغس Hughes). لا يستند، واقع أن الذرائعية كانت وما زالت خصبة جدا بالنسبة للعلوم الاجتماعية، بأي حال من الأحوال على المصادفة: إذ أنه وعلى خلاف الفينومينولوجيا التي هي في حاجة إلى نبتة أو تلقيح سوسيولوجي من أجل تغذية العلوم الاجتماعية، فإن الذرائعية هي في حد ذاتها فلسفة اجتماعية تغذي إذن بشكل مباشر العلوم الاجتماعية.

فتغنشتاين وتداولية la pragmatique اللغة العادية:

إن الفلسفة وعلم الاجتماع اللذين يُنعتان بالتداولية، يختلفان بشكل واضح عن علم الاجتماع المسمى بتداولية اللسان الفرنسي إضافة إلى تداولية اللغة العادية، بالرغم من أن كل هذه التيارات تقود إلى الدعوة نفسها إلى [ممارسة] الوصف، وإلى النفور نفسه تجاه كل تصور يحمل نزعة ذاتية ومثالية بشأن الذات واللغة، وإلى الاهتمام ذاته بأشكال الحياة التي يُعطى في سياقها الوجود الإنساني بشكل ملموس.

إن تداولية اللغة العادية هي إحدى تداعيات الفلسفة المسماة بالتحليلية وتتميز بكل وضوح عن علم الدلالة التحليلي، الذي يسعى إلى بناء فلسفة لغة يُحتذى بها من خلال إزالة غموض والتباسات اللغة العادية، والميتافيزيقا. رائد فلسفة اللغة العادية هو بكل تأكيد فتغنشتاين الثاني، صاحب كتاب **تحقيقات فلسفية** [أو بحوث فلسفية] الصادر سنة 1953، الذي يعتبر أنه ليس هناك ما يمكن تصحيحه في اللغة العادية. تتعلق المسألة في واقع الأمر بوصف هذه الاستعمالات المختلفة التي تمارس عملها بوصفها ألعاباً للغة، أي بوصفها قواعد مكيّفة مع مختلف الظروف التي يسميها فتغنشتاين بـ"أشكال الحياة". يأتي البعد التداولي لفلسفة اللغة هذه من واقع أن معنى الكلمات والعبارات يتم إرجاعه بشكل نسقي إلى استعمالاتها المتعددة ومميزة عن بعضها البعض بحسب السياقات. ويعطي فتغنشتاين أمثلة عديدة على ذلك:

> إعطاء أوامر، وممارسة الفعل بناءً على أوامر- وصف موضوع بناء على ما نراه، أو انطلاقا من التدابير التي نتخذها - إنتاج موضوع [أو شيء] انطلاقا من وصف (رسم[خطاطة])- الإبلاغ عن حدث - القيام بتخمينات بشأن حدث ما - طرح فرضية ثم فحصها - التمثيل من خلال جداول ورسوم بيانية لنتائج تجربة ما - إبداع قصة، وقراءتها. ممارسة المسرح - ترديد أغاني أطفال - فك رموز ألغاز- ممارسة بعض التهريج والفكاهة،

والقيام بسرد ذلك- حل مشكلة تتعلق بالحساب التطبيقي
- الترجمة من لسان إلى لسان آخر- طلب التماس،
شكر، لعن، توجيه التحية، القيام بالصلاة (ل.
فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، 1953).

إن الإحالة إلى اللعب - وتحديدا إلى لعب الأطفال- غير ضار لاسيما وأنه، في سياق لعب خاص باللغة، تمثل جملة ما ضربة قابلة للمقارنة مع ضربة [أو حركة] في لعبة تفقد لاحقا كل معناها خارج اللعب. إن الإحالة إلى اللعب هو أيضا طريقة لمعارضة كل تصور متعلق بالنزعة الذهنية ("أسطورة النزوع الداخلي"، بحسب تعبير جاك بوفيريس Bouveresse) وبأداتية اللغة: إننا خاضعون للعب الذي تقوم به اللغة العادية مثلما هو الشأن بالنسبة للاعبين مأخوذين في دائرة لعبهم من خلال قواعد سابقة عليهم. ليس الموضوع هو الذي يحدد نمط استعمال ومعنى الكلمة أو الجملة ولكن الوضعية والمقام بحسب أشكال الحياة.

الأفعال اللغوية:

سيكون هذا الشكل من فلسفة اللغة العادية متابعا وخاضعا للإثراء من طرف جيل جديد من المفكرين مثل بيتر ستراوسن Strawson وجون أوستين Austin. يكمن الجديد الأساسي في اكتشاف أفعال اللغة (speech act)، إذ أنه وفي الوقت الذي كان التقليد الفلسفي يفترض أن وظيفة اللغة

تكمن بالدرجة الأولى في وصف حالات الواقع أو حالات العالم (القول أو الملفوظ الوصفي). فإن هناك وجود لفئات من الأقوال (الأقوال الإنشائية) التي هي في الآن نفسه أفعال، في اللحظة ذاتها التي يتم التلفظ بها في وضعية معينة. وتلك هي الحالة عندما يقول عمدة بلدية: "أعلن أنكما أصبحتما زوجاً وزوجة" : فهذا القول لا يصف حالة واقع أو شيء، ولكنه يشكل فعلا، يصبح من خلاله فردين متحدين بعلاقة جديدة، ويغيّران بذلك وضعيتهما الاجتماعية والقانونية.

ومثلما أن البعد الاجتماعي يعتبر [عنصرا] مشكّلا للذرائعية التي تعود إلى جون ديوي وجورج هربرت ميد، فإنه يعتبر شديد الحضور في تداولية اللغة العادية الموروثة من لودفيغ فتغنشتاين. إنها النتيجة التي يجب استخلاصها من الفلسفات التي تضع "مؤسسات المعنى" خارج النزوع الداخلي للذات، أي في سياق المجال العمومي والاجتماعي. وذلك هو الحال عندما يتكلم فتغنشتاين عن "أشكال الحياة" أو أوستين عن "شروط النجاح" (أين سنجد استئنافا لها لدى عالم الاجتماع سيريل لوميو Lemieux، بشأن المنة والعفو« grâce»، في نص كتابه الواجب والعفو، 2009) من أجل تعيين شروط إنجاز أفعال اللغة. إن الفعل اللغوي : " أعلن أنكما أصبحتما زوجاً وزوجة" لا يستجيب لشرط النجاح إلا إذا جرى قوله من طرف شخص اجتماعي معترف به حسب الأصول، ومعتمد

(مثل عمدة البلدية)، ويتوجّه إلى صاحبي الدعوى اللذين يستجيبان هما أيضا لشروط اجتماعية وقانونية (كأن يكونا على سبيل المثال أعزبين).

إن تداولية اللغة العادية، مثلها مثل الذارئعية وعلى خلاف النسب المتعلق بالفينومينولوجيا والتأويلية، تضع من الآن فصاعدا خارج سياق الرهان النزوع الداخلي المؤسّس للأنا المتعالي لفائدة الاهتمام بالبعد العمومي، الاجتماعي، المؤسساتي للمعنى، ويمكنها إذن أن تغذي العلوم الاجتماعية. ومع ذلك هناك تحولات وابتكارات في طريقها إلى الانجاز عندما يتم إعادة الإمساك بهذا التقليد من طرف المنظرين والمشتغلين بالعلوم الاجتماعية. وتلك هي الحالة التي نلفيها بالنسبة لبعض متغيرات علم الاجتماع المسماة بالتداولية. ومن ثمة سيكون بوسع لوك بولتانسكي Boltanski ولورينت تيفينوت Thévenot القيام بتحليل اللغة العادية إلى قواعد تبرير مجنّدة من قبل فاعلين في وضعيات يسودها النزاع.

التحليل المتعلق بالمحادثة :

نلتقي بأحد الأحفاد الأكثر إثراء لتداولية اللغة العادية في تحليل المحادثة الذي بدأ في اللحظة نفسها مع [نظريات] علم الاجتماع الخاصة بإرفينغ غوفمان Goffman المتعلقة "بالتفاعلات الحية المباشرة" و"بالترتيبات المرتبطة بالحياة

اليومية"، ومع الإثنولوجيا المنهجية الخاصة بهورالد غارفينكل Garfinkel وبشكل خاص بهارفي ساكس Sacks. إن المحادثة (اللفظية أو غير اللفظية) ورغم كونها تتسم في اللحظة نفسها بتفاهة كبيرة من خلال استعمالاتها الرائجة وبتعقيد كبير من حيث قواعد اشتغالها، والتي تستقطب عددا كبيرا من المتحدثين في وضعيات مختلفة، فإنها لم تشكل إلا نادرا موضوعاً لتحليل سوسيو لساني. تكمن الفرضية المركزية لهذا التحليل في تبيان أن المحادثة منظمة اجتماعيا بشكل كبير وتخضع لقواعد (دورة الكلام)، حتى عندما تكون تلك القواعد منتهكة (القطع المتبادل للكلام).

يقدّم تحليل المحادثة حسابا بشأن طريقة التنظيم الاجتماعي في سياق التفاعلات اللفظية والتي تتم دون توقف في خضم عملية بناء متشاركة يجري الاحتفاظ بها ما بين المتخاطبين ومن طرفهما. ويتم تحديث الإجراءات التي يقوم من خلالها الأشخاص بتسيير، بطريقة روتينية، التبادلات اللفظية وغير اللفظية (الحركات، تعابير الوجه..). إنه إذن لمن الضروري بشكل خاص بالنسبة لعالِم الاجتماع أن يتمكن من ملاحظة المحادثة وهي تجرى وذلك لصالح المناهج الإثنوغرافية (التواجد في وضعية الملاحظ، أو اللجوء إلى شرائط التسجيل كما هو الشأن لدى هارفي ساكس). لقد كان تحليل المحادثة مقيّدا في بداية الأمر في سياق وضعيات عادية، ليمتد بعد ذلك إلى تكوينات مؤسساتية خاصة (محاكم، مكالمات مستعجلة، تفاعلات طبية...). وتلك هي

الحالة عندما يحلل ساكس "سوء تفاهم" في سياق حصة علاج جماعية خاصة بمراهقين.

إن تقارب والتقاء الفينومينولوجيا، الذرائعية وفلسفة اللغة العادية حول ضرورة الوصف (كنقطة مضادة للتفسير الوضعاني وللتأويل الهيرمينوطيقي) يخفي بالرغم من ذلك خلافات بشأن الطريقة التي ما زال يتمكن، من خلالها كل تقليد من تلك التقاليد، من أن يعطي نفساً جديدا للعلوم الاجتماعية.

وإذا كانت الفينومينولوجيا في نسختها الأولية، أي الهوسرلية، لا تتجاهل البينذاتية [التذاوت] والمجتمع فهي غير مناسبة لوحدها من أجل النظر إلى ما هو اجتماعي في حد ذاته. يتطلب هذا التقليد إذن تحوّلا أو ترجمة، قام بإجرائها شوتز على نطاق واسع، من أجل إدخال البعد الاجتماعي بشكل من الأشكال على عالم - الحياة وليجعل بذلك من الممكن إجراء تخصيب من طرف علم الاجتماع.

وتتجلى الوضعية بشكل مختلف في الحالات المتعلقة بالذرائعية الموروثة من ديوي ومن ميد ومن فلسفة اللغة العادية المنبثقة من فتغنشتاين بسبب المكوّن الاجتماعي والعمومي المعطى للمعنى، للذات وللروح. وبالتالي فإن القطيعة الإبستيمولوجية اتجاه الذات الميتافيزيقية الضرورية لصياغة علم خاص بما هو اجتماعي، هي إذن محضّرة مسبقا من قبل النقد الذرائعي والتداولي لأسطورة النزوع الداخلي.

الفصل الرابع

المصدر الماركسي
تغيير المجتمع
ونقد التفاوت الاجتماعي

الاستقبال المتعدد للماركسية

هناك نوع من التحدي فيما يتعلق بالرغبة في القيام بمعالجة تركيبية للمصادر الماركسية للعلوم الاجتماعية نتيجة في اللحظة نفسها للخاصية السياسية لمؤلفات ماركس Marx، وللقراءات المنافسة لفكره، وللتأثيرات المعتبرة التي لم يتوقف عن ممارستها. علينا إذن أن نقوم بخيارات، من بين تلك التي تكون أقل اعتباطية، من خلال التركيز على الأحفاد الأكثر قدرة على التعبير عن [تأثير] الفلسفة الماركسية على العلوم الاجتماعية: مدرسة فرانكفورت وعلم الاجتماع النقدي في اللسان الفرنسي.

تتمثل الصعوبة الأولى التي نواجهها في كون أن عمل ماركس قد ولّد بداخله وأحيانا في سياق متعارض معه، تكوينا جديدا للعلوم الاجتماعية. الأمر صحيح بالنسبة للعلوم

التاريخية التي حاول ماركس أن يبلور انطلاقا منها قانونا أساسيا - صراع الطبقات- لكي يحلل التحولات الكبرى للمجتمعات الإنسانية. ويتعلق الأمر أيضا بالحالة نفسها بالنسبة لعلم الاقتصاد، الذي حاول أن يكشف بشأنه ماركس، نمط الإنتاج الرأسمالي المؤسّس على التراكم غير المحدود لرأس المال، وليقترح بعد ذلك نظرية مبتكرة خاصة بالقيمة المضافة وليجدّد النظرية المتعلقة بقيمة العمل.

وتتمثل الصعوبة الثانية في واقع أنه إذا كانت ماركسية ماركس تبني فعليا ضرورة جديدة للعلوم الاجتماعية - ضرورة التغيير والتحرّر-، فإنها تستعير أيضا من الوضعانية رحمها المتعلق بتفسير الظواهر الاجتماعية، التاريخية، الاقتصادية مثلما يحدث بالنسبة لنموذج العلوم الطبيعية. إن الأصالة التي لا يمكن إنكارها فيما يتعلق بالماركسية تكمن دون ريب في الجمع بين [نوع] من الوضعانية والممارسة الثورية.

إن وضعانية كونت كانت بكل تأكيد هي أيضا منجذبة نحو فلسفة لتغيير المجتمع والسياسة تصل إلى ذروتها في سياق حدث إقامة ديانة خاصة بالإنسانية. بيد أن هذا المثال الوضعاني سيتراجع نتيجة التحوّل الذي سيطرأ عليه داخل العلوم الاجتماعية، بالرغم من أن النموذج الجمهوري والمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع حافظتا لمدة طويلة على صلات وثيقة (الاهتمام الذي كان يعطيه دوركايم للأمراض

الاجتماعية مثل الانتحار وبشكل عام لكل الظواهر اللانظامية [الأنوميا] هي بمثابة مثال من بين أمثلة أخرى). مثلما أن، الذرائعية الفلسفية للرواد المؤسسين، كما رأينا ذلك، ظلت تخضع للإثراء من طرف [أصحاب] نزعة الإصلاح الاجتماعي ومن قبل البيداغوجيا التقدمية.

وبالتالي فإن الماركسية لا تمثل المرجع الحصري لضرورة التغيير والتحرر الاجتماعيين. ومع ذلك، فإن ماركس أعطى لهذه الضرورة بعدا لا يمكن مجاراته، وهو متوّج في الأطروحة الحادية عشر حول فيورباخ:

> لم يفعل الفلاسفة سوى تفسير العالم بأساليب مختلفة، إلا أن ما يهم، هو تغييره (كارل ماركس، **أطروحات حول فيورباخ**، 1888).

ليس من باب تحصيل الحاصل أن نؤكد من الوهلة الأولى، أن الفيلسوف ماركس الشاب سيكون مصدراً أو عائقا بالنسبة للعلوم الاجتماعية. إذ أنه وبحسب القراءة البنيوية التي ستنتشر مع لوي ألتوسير على نمط "القطيعة الإبيستيمولوجية"، فإن الإجابة لا غموض فيها: إن عمل ماركس الشاب، المتمركز حول الإنسان الشامل المطبوع بطابع المثالية الهيغلية وفلسفة فيورباخ، يمثل عقبة في سبيل إقامة علم أصيل للماركسية. لن يصل هذا العلم المتعلق بالماركسية إلى نضجه إلا عندما يضع حيّز التنفيذ هذه القوى

غير المسماة المتمثلة في الطبقات الاجتماعية، علاقات الإنتاج والقوى المنتجة المادية. ليس هناك علم ماركسي عندما يكون عماده الوعي المُستلب.

عمل ماركس الشاب والفكر الاجتماعي

نستطيع أن نراهن على أن نصوص مرحلة الشباب وبشكل ذائع الصيت مخطوطات 1844 حضّرت على الأقل لفكر خاص بما هو اجتماعي، بالرغم من أن إطار الإحالة كان ما يزال مستنداً على نطاق واسع على مفاهيم المثالية الألمانية ("موضعة"، "إنجاز"، "استيلاب"). تظل بشكل واضح الفكرة المجردة المتعلقة بالإنسانية تمثل الركيزة الأنثروبولوجية للمخطوطات: إنسانية معتّمة على الفور من قبل الاستلاب الذي يشكل فيه الدين الدافع والمنفّر بكل امتياز. إنه المشكل الحقيقي في أن "تصبح غريبا عن ذاتك" الذي يشكل عصب مخطوطات سنة 1844.

ومن خلال حديثه عن الإنسان أو الإنسانية المستلبة، فإن ماركس الشاب يظل في مستوى واحد داخل إطار أنثروبولوجيا فلسفية، التي يستحق التوجّه المتعلق بها، بالرغم من ذلك، اهتماما خاصا. إنه بالفعل العمل، الذي يكون في اللحظة نفسها بمثابة تحويل للطبيعة وكعلاقة اجتماعية للإنتاج، الذي يحدّد بشكل أساسي الإنسانية. صحيح، أنه لا يفتقد لأسلاف لامعين، بداية من هيغل،

الذين أكدوا على أهمية العمل في سياق النشاطات الإنسانية، بما في ذلك من منطلق كونه محاكمة للتحرر. ومع ذلك، لا أحد قبل ماركس أعطى [للعمل] مثل هذه المركزية الأنثروبولوجية.

سيغادر هنا مفهوم الاستلاب الأرضية الوحيدة للدين ليتمدّد نحو جهة العمل برمتها. تتعلق [مسألة] أن تصبح غريبا عن ذاتك في المقام الأول، بالأحرى في مرحلة نمط الإنتاج الرأسمالي، بالعلاقة التي يقيمها الناس مع عملهم، مع منتجات عملهم، مع العمال الآخرين، ومع أولئك الذين يمتلكون وسائل الإنتاج... بمعنى أن أنثروبولوجية ماركس تقدم نفسها من الآن فصاعدا بوصفها أنثروبولوجيا اجتماعية واقتصادية تستبق بشكل واسع الاستعمالات الممكنة في سياق العلوم الاجتماعية.

نحو أنثروبولوجيا اجتماعية واقتصادية.

شهدت الأنثروبولوجيا الفلسفية والاجتماعية في اللحظة نفسها انعطافا بداية من صدور كتاب الإيديولوجيا الألمانية، أين نلاحظ اختفاء المفاهيم الهيغلية المتعلقة بالوعي، الكائن العام والشمولي، الاستلاب، لصالح حقل معجمي على قاعدة العلم المسمى بالماركسي: أنماط الإنتاج، علاقات الإنتاج، الطبقات الاجتماعية. بيد أنه، ومثلما يشير إلى ذلك بول ريكور، فإن هذه الكيانات المُغْفلة، وهذه الشخصيات

التاريخية لا تشكل القاعدة النهائية للواقع حتى وإن كانت تستند على أفراد واقعيين يمارسون فعلهم في ظروف محدّدة.

إن الخاصية الأنثروبولوجية لهؤلاء الأفراد تعتبر كافية في نظر القراءة البنيوية كما يقترحها ألتوسير لرفض الإيديولوجيا الألمانية المبثوثة في طيف الماركسية ما قبل العلمية. على عكس ذلك، فهي، وفق نظرة ريكور، بمثابة دافع إضافي لكي نجعل من هذا النص خط القطيعة الحقيقي في عمل ماركس:

> يحتل مفهوم الحياة الواقعية مثلما يعيشها الأفراد الحقيقيون مكانة مركزية. لا تحدث في هذه الحالة، القطيعة الإبيستيمولوجية عند ماركس فقط ما بين علم الوعي بوصفه إيديولوجيا وبعض الكيانات الجماعية، المُغْفلة، ولكن في إطار الإنسانية في حد ذاتها. نقول إن التمييز يتم بين الصفة التي جرى وضعها من طرف الهيغليين الشباب على الإنسانية بوصفها وعيا وبين إلحاح ماركس في الإيديولوجيا الألمانية على الإنسانية بوصفها مجموعا حقيقيا وحياً (ب. ريكور، الإيديولوجيا واليوتوبيا، 1997).

نموذج العلوم الاجتماعية النقدية

يمكننا إذن أن نميّز ثلاث قراءات والعدد نفسه من القراءات من إعادة تملك عمل ماركس من طرف العلوم

الاجتماعية. الأولى، التي سنتكلم عنها لاحقا، يمكن أن نصفها بالبنيوية وسيكون لها تأثيرات مباشرة على تطور علم الاجتماع الخاص بالطبقات الاجتماعية وعلم الاجتماع النقدي المصاغ باللسان الفرنسي. الثانية، التي يمكن وصفها بأنها إنسانية، هي متبناة بشكل واضح من قبل فلاسفة من الجيل الأول ل[مدرسة] فراكفورت مثل لوكاتش Lukács الأخير، الذي سيقوم بتحديث مفاهيم تتعلق بالجنس البشري وبخصوصية النوع الإنساني. وأخيرا، الثالثة، التي يمكن أن نصفها بالأنثروبولوجيا بمعنى غير مثالي، وحتى غير متعلق بالنزعة الإنسانية، وهي متواجدة في اللحظة نفسها لدى ريكور وفلاسفة مدرسة فراكنفورت، ويمثل هابرماس وجهها الأكثر رمزية. يجري التركيز بالنسبة للحالة الأخيرة، على الأنموذج الماركسي للأفراد الحقيقيين والأحياء، الذين يؤثرون بأفعالهم ويعانون في ظروف تاريخية محدّدة.

الماركسية بحسب هابرماس ومدرسة فراكفورت

بالنسبة ليورغن هابرماس، ليست الماركسية علما تجريبيا، ولا حتى علما نظريا، ولكن علما نقديا. يتعلق الأمر، بعبارة أخرى، بالعمل على إعادة التفكير في عمل ماركس وفق أفق كانطي من خلال وضع العمل - بالمعنى المتعلق بالجنس البشري الملموس الذي يعيد إنتاج حياته في سياق شروط معطاة - وفي حيز ومكان [مشيّدين] على

خطاطة كانطية. يستخلص هابرماس، انطلاقا من هذا الافتراض الأنثروبولوجي المسبق، دروسا إبيستيمولوجية مهمة حول ثلاثية العلوم اعتمادا على الفوائد العملية: الفائدة والأهمية لأجل التحكم والمعالجة والاستعمال ترتبط بالعلوم التجريبية، الفائدة أو الاهتمام لأجل التواصل فيما يختص بالعلوم التاريخية والتأويلية، والفائدة لأجل التحرّر بالنسبة للعلوم الاجتماعية النقدية. إذا قمنا باختزال الماركسية إلى تحليل للإنتاج المادي (إلى نمط من النشاط الأداتي)، فإن النموذج يبقى إذن هو ذلك المتصل بعلوم الطبيعة ويستلزم إذن فائدة مميّزة لأجل التحكم والمراقبة والمعالجة. وإذا قمنا في المقابل، بتوجيه تحليل البراكسيس باتجاه الأنساق الرمزية التفاعلية، فإن الماركسية تسمح بأن يفكر فيها في سياق الفضاء المتعلق بالنقد ويمكنها نتيجة لذلك أن تسجّل نفسها في دائرة العلوم الاجتماعية النقدية.

نرى هنا أن الثنائية الإبيستيمولوجية ما بين علوم الطبيعة وعلوم الروح الموروثة عن التأويلية استبدلت "بمحاكمة" تكون بالنسبة إليها شروط التمييز ذات طابع تطبيقي (أخلاقي) : المعالجة والاستعمال، التواصل، التحرّر. إذا كانت الماركسية تستطيع فعلا، وفق شروط معينة، أن ترفع من النموذج المتعلق بالعلوم الاجتماعية النقدية، وإذا كان علم الاجتماع، الاقتصاد وعلم السياسة لا يشكلون جزءاً من هذا الأنموذج، فإنه يعود إلى التحليل النفسي أن يوفر الرحم المتعلق به. إن التحليل النفسي، الذي لم يدعي بالرغم من

ذلك أبدا أنه يمثل علما اجتماعيا بالمعنى الصارم بالنسبة لمؤسسيه، يقدم في أعين هابرماس في اللحظة نفسها نموذجا لفهم وتفسير التشوهات المتعلقة بالتواصل، ونموذجا للتحرر موجها نحو فهم الذات والآخر. حتى صراع الطبقات يمكنه أن يؤوّل انطلاقا من هذا النموذج، في الحالة التي لا يستلزم فيها فقط علاقات بين قوى اجتماعية، ولكن أيضا انقطاعا في علاقات المعنى والتواصل ما بين الكائنات البشرية التي تصبح إذن غريبة عن بعضها البعض.

الفلسفة الماركسية وممارسي العلوم الاجتماعية

من خلال يورغن هابرماس، ومن خلال الأجيال المتعاقبة لمدرسة فرانكفورت، لم تتوقف الماركسية الفلسفية عن استقطاب أبحاث متعددة الاختصاصات في العلوم الإنسانية والاجتماعية (علم الموسيقى، علم الاجتماع، النقد الأدبي...)، والتي يمثل فيها نموذج العلوم الاجتماعية النقدية مجرد بديل. هذه التكوينات المؤسساتية والفكرية للتعاون النشيط ما بين الفلاسفة وممارسي العلوم الاجتماعية يتعارض بشكل واضح مع الوضعية السائدة في فرنسا، أين يسود تقسيم الاختصاصات واستقلالية العلوم الاجتماعية.

وإذا كانت الماركسية قد انتشرت في مجموع العلوم الاجتماعية على الطريقة الفرنسية على مدى القرن الماضي إلى الدرجة التي أصبحت فيها مرجعا لا يمكن تجاوزه، فإن

ذلك يعود بدرجة أقل إلى الماركسية الفلسفية بشكل خاص بقدر ما يعود إلى الماركسية الاقتصادية، والاجتماعية والتاريخية، التي كانت بمثابة العنصر المبلوّر لها. وسواء واصلنا التفكير في التأثير الذي مارسته إلى غاية المدرسة التي يقال أنها عملت على تنظيم الاقتصاد. أو فكرنا في الإستوغيوغرافيا التي هيمنت لمدة طويلة والموصوفة باليعقوبية الماركسية (ميشال فوفيل Vovelle، ألبير سوبول Soboul) في سياق الدراسات المتعلقة بالثورة الفرنسية. فإنه في الآن نفسه، ودون أن تكون ماركسية بشكل مباشر، فإن المدرسة التاريخية للحوليات (لاسيما لدى إرنست لابروس Labrousse، وفيردناند بروديل Braudel) تحافظ على عناصر ذات صبغة ماركسية في إطار الأهمية التي تعطى للعوامل الاقتصادية والاجتماعية لتفسير التحولات التاريخية العميقة، في تعارض إلى حد كبير مع التاريخ السياسي السطحي للغزوات، والمعارك، والممالك. وتترك أيضا، الثورة الإبيستيمولوجية للماركسية المسماة بالعلمية، المختلطة أحيانا مع البنيوية، أثارا على الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا (موريس غودولييه Godelier، كلود مياسو Meillassoux، إمانويل تيراي Terray) عندما يجري التركيز على تحليل أنماط الإنتاج وبشكل عام على القوى الاجتماعية الكبرى.

إخصاب الماركسية داخل العلوم الاجتماعية

إن تأثير الماركسية على علم الاجتماع الفرنسي مازال من دون ريب ملموسا بشكل كبير نظرا للمكانة البارزة التي تعطى للطبقات الاجتماعية بوصفها عاملا مفسِّرا. وإذا كان المهيمن هو بشكل أكبر علم اجتماع ذو نزعة ماركسية أو ما بعد ماركسية أكثر من كونه علم اجتماع ماركسي صارم، فإن ذلك يعود في قسم منه إلى المقاومات التي يبديها علماء اجتماع اتجاه النزعة الاقتصادية ونحو التمركز حول التقنية الذي نجده داخل الماركسية المتأخرة. الحدث الآخر المميّز، يعود إلى عوامل مؤسساتية وأكاديمية: عدد من علماء الاجتماع المتكونين في الفترة ما بين 1950- 1960 في فرنسا جاؤوا في البداية من الفلسفة في حقبة كان فيها التعليم البنيوي لألتوسير يهيمن بشكل كبير.

وعالِم الاجتماع الواعد والأكثر تأثيرا الذي يعود إلى هذه الحركة هو بدون منازع بيير بورديو Bourdieu الذي حصل هو نفسه على تكوين في الفلسفة، وكان مساعدا سابقا لريمون آرون؛ لقد كوّن بورديو مدرسة حقيقية [مرتبطة] بأعماله التي سيتجاوز إشعاعها نطاق علم الاجتماع في حد ذاته. وتكمن الأصالة الكبيرة للعمل السوسيولوجي الخاص ببيير بورديو، بالرغم من معارضته التي كانت أحيانا مباشرة للفلسفة أو على الأقل لنوع معين من الفلسفة (الميتافيزيقية،

المثالية، الذاتية، الوجودية)، في القيام بالاعتراف من التقاليد الفكرية المتعددة.

يرث عمله أولا وقبل كل شيء بوضوح شديد من الوضعانية ومن المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع (دوركايم) في سياق إرادته لتحقيق استقلالية تفسير الوقائع الاجتماعية، كنقطة مضادة لادعاءات الفلسفة، وعلم النفس والبيولوجيا. سيصبح تفسير ما هو اجتماعي من خلال وقائع منتظمة هو كلمة السر في علم اجتماع بيير بورديو. وفضلا عن ذلك، سيرث عمله بالطريقة نفسها من فلسفة العلوم الآتية من غاستون باشلار Bachelard، ألكسندر كويري Koyré أو من جورج كانغيلام Canguilhem؛ ومن خلال قناعته أن العلوم تمثل الوسيلة المتميزة للولوج إلى الحقائق لمصلحة قطائع إبيستيمولوجية وقطائع أيضا مع الحس المشترك (الدوكسا) وأيضا مع المفاهيم الأولية الميتافيزيقية، فإن بيير بورديو يدفع المشروع الدوركايمي إلى أقصى مداه المتعلق بإلحاق حقل صياغة الإشكالية والتصور الخاص بالفلسفة من طرف علم الاجتماع، إلى الدرجة التي يصل فيها إلى كشف الشروط الاجتماعية لإمكانيات [قيام] الخطاب الفلسفي،

بورديو والبنيوية

علاوة على ذلك، سيتم تطوير الميراث الوضعاني من خلال اللقاء المباشر مع البنيوية، وبشكل خاص بفضل

الوساطة التي سيقوم بها ليفي - ستروس وألتوسير. لن يتردد بورديو في حقيقة الأمر في القيام بتحديد مفاهيمه المركزية (التعبير من داخل ومن خلال الجسد hexis، التصرف أو المظهر [الهابيتوس]، الحقل..) من خلال اللجوء بكل أريحية إلى المعجم البنيوي، كما تشهد على ذلك القرابة المفاهيمية ما بين "البنيات" و"الترتيبات الدائمة" :

> البنية البانية، التي تنظم الممارسات والإدراكات المتعلقة بالممارسات، الهابيتوس هو أيضا بنية مبنية : مبدأ التقسيم في الأقسام المنطقية الذي ينظّم إدراك العالم الاجتماعي هو نفسه نتاج إدماج التقسيم في الطبقات الاجتماعية (ب. بورديو، التمييز- التميز، 1979).

ويقاوم بالرغم من ذلك علم اجتماع بيير بورديو عملية إلحاقه كليا بالبنيوية، وهو يقترح على الأقل بديلا متفردا بشكل كامل بوصفه "بنيوية تكوينية" أو "بنيوية بنائية". يمكن لهذه التعبيرات أن تبدو وكأنها متناقضة، ما دام أن الأصولية البنيوية، بسبب الأولوية المعطاة للتزامن Synchronie، لا يمكنها أن تقبل بافتراضات مسبقة تكوينية أو بنائية constructiviste. وبناء على ذلك، فإن مفاهيم الهابيتوس [التصرف، المظهر، الاستعداد] والحقل (بوصفه مجموع علائقي من القوى والمعنى الذي يحدد علاقات ما بين ترتيبات، مواقف، اصطفاف طبقات في عالم اجتماعي

معطى) هي مفاهيم بنيوية متعددة من حيث رؤاها، وهي على هذا النحو ما بعد بنيوية.

هناك حديث عن البنيوية من جهة، بقدر ما تهيئ البنيات الاجتماعية الموضوعية الموجودة بشكل مسبق الممارسات (البنيات التي تتم موضعتها في شكل حقل، "التاريخ المنجز كشيء") وتكوّن الهويات (البنيات المستوعبة داخليا على شكل هابيتوس، "التاريخ المنجز كجسم"). ثمة حديث عن البنيوية، من جهة أخرى، بقدر ما تكون علاقات المعنى والقوة محدّدة في علاقة في إطار حقل معطى، والشيء نفسه بالنسبة لأنظمة التعرف في سياق هابيتوس معطى.

يتعلق الأمر بالرغم من ذلك بما بعد البنيوية أو ببنيويات متعددة ومغايرة، عندما يكون لمفاهيم الحقل والهابيتوس، بالرغم من الخاصية الموضوعية للبنيات وللمظهر الدائم للترتيبات المستوعبة داخليا، تاريخ يكون على علم الاجتماع أن يتمكن بدقة من إعادة رسم نشأته. إن البعد البنائي للبنيوية لدى بورديو يطمح إلى درء التشييء البنيوي الذي يجعل من البنيات أنساقا وأنظمة من العلاقات بدون تاريخ.

تعيد بنيوية بورديو المتعددة والمغايرة إدراج القوة التعاقبية في قلب البنيات: وتهدف مفاهيم الحقل والهابيتوس لأن تقدم حسابا بشأن المقاومات في وجه التغيير بوصفها تحولات وتغيرات محتملة (تبدل وتغير في مسارات الرؤى وفي انقسامات العالم الاجتماعي بعضها داخل البعض

الآخر). تطرح هكذا تاريخانية الهابيتوسات في اللحظة نفسها من وجهة نظر الأصل التاريخي للترتيبات ومن وجهة نظر سيروراتها المستمرة للتأقلم وللتحوّل، حتى وإن كانت بطيئة، داخل سياقات متمايزة. وسيكون إذن من قبيل المعنى المضاد أن نعتبر الهابيتوس كإظهار ميكانيكي للترتيبات المتعاقد عليها خلال عمليات التنشئة الاجتماعية المتتالية للفرد.

بورديو والبنائية Constructivisme

يشهد المكوّن التكويني أو البنائي لعلم اجتماع بيير بورديو، الذي يأتي ليعدّل المكوّن البنيوي، على الأهمية التي تحملها، داخل عمله، المصادر الفينومينولوجية، الذرائعية والتداولية (على سبيل المثال التأثير الحاسم لفلسفة اللغة العادية الموروثة من لودفيغ فتغنشتاين). من المفهوم أن بورديو يمكن أن نصفه بكل شيء إلا أن نقول إنه قريب من المتغيرات المثالية، الذاتية، والوجودية للفينومينولوجيا، والتي تشكل فيها الفلسفة السارترية حقلا للنزاع. إنه يبتعد أيضا عن السوسيولوجيات الفينومينولوجية وذات النزعة التفاعلية، التي تمر بعيدا عن ما هو مؤسّس أو عن البنيات المهيكلَة. يجب الاعتراف علاوة على ذلك على أن هناك في بعض نصوص بورديو (على سبيل المثال كتاب التمييز) توجه ميكانيكي وحتمي من شأنه أن يصلّب الهابيتوس الذي يبعدنا بشكل واضح عن الدافع الفينومينولوجي.

ومع ذلك، هناك نصوص أخرى (مثل فاتحة لنظرية في الممارسة، 1972، أو المعنى العملي، 1980) تشهد بعكس ذلك على وجود اهتمام بالهابيتوسات الفردية، وبالوضعيات التفاعلية، وبشكل مترابط على حذر تجاه تشييء الكيانات الجماعية، التي لا يقبل بها لدى البنيوية:

> إن التحويل إلى كيانات متعالية، التي هي في نطاق الممارسة في إطار علاقة الماهية مع الوجود، البناءات التي يجب على العلم العودة إليها من أجل تبيان حقيقة المجموعات المُنظمة والمعقولة التي تنتج تراكم عدد لا يحصى من الحركات التاريخية، هو بمثابة اختزال للتاريخ إلى "سيرورة دون ذات" واستبدال بكل بساطة "للذات المبدعة" للنزعة الذاتية بإنسان آلي خاضع من خلال قوانين ميتة لتاريخ خاص بالطبيعة (ب.بورديو، المعنى العملي، 1980).

تكمن كل دقة علم اجتماع بورديو في الرغبة في تجاوز النزعتين الذاتية والموضوعية، والذي يمكن أن تكون فيه صيغة "البنيوية البنائية" بمثابة الحل.

علم الاجتماع الكشف والإظهار

تتكرر المسألة نفسها بالنسبة لعلاقة علم اجتماع بورديو مع النسب الهيمينوطيقي للعلوم الاجتماعية. فهذه السوسيولوجيا موسومة بشكل واضح برفض البديل

السيكولوجي للتأويلية الموروث عن دلتاي، الموصوف بأنه حدسي ولا يمكنه أن يستجيب للمثال الوضعاني للعلوم الاجتماعية: إن إعادة بناء المعيش لوحده من طرف عالم الاجتماع سيؤدي فعليا إلى إعادة توظيف وهم يتعلق بالنزعة الذاتية أو السيرة الذاتية، مع الابتعاد عن البنيات الاجتماعية التي تتكلم بداخلنا. في مقابل ذلك، هناك فعلا تأويلية يمكن أن نصفها بأنها ذات بعد شكي تتحرك في عمل بورديو بأكمله: هذه التأويلية موروثة تحديدا من "أساتذة الشك" وتقدم نفسها بوصفها "علم اجتماع الكشف".

إنه جانب من ميراث كارل ماركس الذي يتباه بكل وضوح بورديو. بالتأكيد يرفض هذا السوسيولوجي دون التباس النزعة الاقتصادية لماركس، وأيضا الفرضية التي تبناها ألتوسير بشأن ارتباط حتمي في المقام الأخير للبنيات التحتية مع البنيات الفوقية. لكنه يأخذ من ماركس فكرة أن المجتمع يقدم نفسه بوصفه متمايزا ومنظما بشكل هرمي في إطار مجموعات مهيمنة ومجموعات مهيمن عليها تكون علاقات القوى فيما بينها متخفية، أي مستوعبة داخليا بشكل عميق من طرف الأفراد. إن هذه الظاهرة، أي سيرورة الخضوع التي يقوم من خلالها المهيمن عليهم بالتمثل الداخلي لمعايير، قواعد، وقيم المهيمنين ويعملون على إظهارها في وضعية، يسميها بورديو بالعنف الرمزي.

يسمح مفهوم العنف الرمزي من خلال انزلاق بإعادة

النظر في مفهوم فيبر للدولة بوصفها هيئة لاحتكار العنف المادي المشروع، تماما كما هو الشأن بالنسبة لمفهوم ألتوسير المتعلق "بالأجهزة الإيديولوجية للدولة" (وبخاصة المدرسة). من جهة، العنف الممارس من طرف الدولة وأجهزتها ليس فقط من طبيعة مادية، ولكنه يتجلى أيضا، من منطلق كونه يمارس تأثيره على أنساق الإدراك، وعلى رؤية وتقسيم العالم الاجتماعي، بطريقة رمزية، حتى وإن كان دائما خاضعا لهيئات لإعادة إنتاج مصالح المهيمنين. من جهة أخرى، يبدو العنف الرمزي، وفضلا عن هيمنة الدولة، للعيان، بالفعل بطريقة متخفية، في اللحظة نفسها في سياق علاقات الإنتاج الاقتصادي وفي العلاقات الاجتماعية المتعلقة بالجنس والعرق.

يستمد إذن علم اجتماع الكشف والإظهار أهميته انطلاقا من قدرته على تسليط الضوء على العلاقات المخفية للهيمنة. زيادة على ذلك، فإن الاهتمام بالعنف الرمزي هو أيضا طريقة لإعادة التفكير في المعتقد والدافع انطلاقا من الأفق الفيبيري: إذا لم تكن هناك هيمنة بدون معتقدات للمهيمن عليهم في مشروعية السلطة التي تفرض عليهم، فإن الأهمية السوسيولوحية تكمن في التساؤل عن كيفية محافظة المعتقدات على وجودها بالرغم من أنها لا تخدم مصلحة المهيمن عليهم. ويكمن مفتاح التفسير إذن بكل دقة في ترتيبات الاستيعاب الداخلي - وفي المقام الأول من خلال

المدرسة باعتبارها ناقل لعملية إعادة إنتاج الهيمنة- وفي التصنيفات والتقسيمات المشروعة للنظام الاجتماعي.

صحيح، أن علم اجتماع بيير بورديو يبدو أحيانا صلبا وميكانيكيا في قضاياه، وبشكل أولي عندما يجري توظيفه من طرف بعض تلامذته. ومع ذلك فإنه يحافظ على كل تعقيداته وعلى ثرائه إذا وضعناه ضمن مجموع كل هذه السلالات الفلسفية: الوضعانية، الفينومينولوجية، البنيوية... وسيكون من الخطأ بهذا المعنى أن نجعل من علم اجتماع بورديو مجرد بديل للماركسية، بالرغم من وفائه لدافع علم اجتماع نقدي ولعلم اجتماع متعلق بالكشف والإظهار.

إن المصدر الماركسي للعلوم الاجتماعية يجب إذن أن يكون متاحا للتفكير فيه انطلاقا من منظور التعددية، بل وانطلاقا من صراع التأويلات. يرجع ذلك بداية إلى ضخامة عمل ماركس، الذي أسهم، أحيانا ضد فلسفته الأولى، في إجراء إعادة تشكيل غير مسبوق لمجموع العلوم الإنسانية والاجتماعية خلال كل القرن الماضي.

يمكننا أن نميّز في شكل خطاطة ثلاث قراءات وعددا مماثلا من محاولات امتلاك الماركسية. من جهة، استعمال إنسانوي لماركس الشاب يغذي، حقيقة بطريقة محدودة، الأبحاث في العلوم الاجتماعية حول مظاهر الاستلاب الديني أو الاقتصادي، دون أن يغادر أبدا إشكالية الإنسان العام. من جهة أخرى، تتمسك قراءة مستلهمة من البنيوية، والأكثر تأثرا

إلى حد بعيد، بالماركسية المفترض بأنها علمية لماركس الثاني. يغادر هذا الامتلاك أو هذا الاستيلاء أرضية الإنسان العام، ولنقل حتى الأفراد، لصالح تشكيل قوى اجتماعية مُغْفلة. أخيرا، يجب أن نعود بحق إلى استعمال وامتلاك ثالث الذي يمكننا أن نصفه بأنه أنثروبولوجي، علاوة على كونه غير ذاتي وغير مثالي. بالفعل، يترك هذا الاستعمال لماركس مكانة بارزة للكيانات المُغْفلة مثل الطبقات الاجتماعية، ولكن لا يتعلق الأمر بتمثلها بطريقة مستقلة عن الأفراد الحقيقيين والأحياء الذين يمارسون أفعالهم في ظروف محددة. هذا التملك لماركس هو مهيمن بكل وضوح لدى ريكور، ميرلوبونتي، هابرماس وحتى في سياق بعض أعمال بيير بورديو.

خاتمة

يمكننا أن نستخلص مجموعة من الدروس انطلاقا من تأملاتنا السابقة.

من جهة أولى، تتبلور المصادر الفلسفية للعلوم الاجتماعية من الآن فصاعدا بشكل متعدد وتعتمد كل واحدة منها على منهج تحقيق مختلف: التفسير بالنسبة للوضعانية، الفهم والتأويل بالنسبة للتأويلية[الهيرمينوطيقا]، الوصف بالنسبة للفينومينولوجيا والذرائعية، التغيير والتحرّر بالنسبة للماركسية. من جهة ثانية، إذا استطاعت كل واحدة من هذه المصادر والأصول أن تتشكل في سياق منافسة، أحيانا قوية، مع أخرى: (الوضعانية، والتأويلية، البنيوية والفينومينولوجيا...)، فقد بيّنا بالقدر الكافي بطريقة معاكسة أن عمليات الزرع والتهجين ما بين هذه المصادر لم تتوقف عن توطيد تطور العلوم الاجتماعية.

في سياق آخر، فإن انكشاف هذه التيارات الفلسفية الكبرى التي استطاعت أن تتغذى منها العلوم الاجتماعية، لا تمتلك التأثير الحصري والمنفرد لهذا أو ذاك الوجه الكبير من تاريخ الفلسفة (كانط، اسبينوزا، روسو، أرسطو...) على علماء اجتماع أو على أنثروبولوجيين. في النهاية، إذا كان

ابتكار العلوم الاجتماعية يضع حدا بكل تأكيد لبعض التوجهات الفلسفية - الميتافيزيقا، المثالية، الذاتية-، فإنه لا يلغي في مجموع تياراته الإحالة إلى الأفراد، بل وأيضا، في بعض الحالات الأكثر ندرة، وإلى مسألة التفكير في الإنسان بوصفه وحدة عامة وشاملة (ليفي - ستروس، شوتز، ريكور، ماركس الشاب). وحدها التيارات الوضعانية والبنيوية الأكثر جذرية تقوم فعلا بإلغاء الإنسان مثل وجه من الرمل ينمحي [عند شاطئ البحر].

الجزء الثاني

المنافسة والتقارب
ما بين العلوم الاجتماعية والفلسفة

مقدمة

الاعتراف بأن العلوم الاجتماعية لها مصادر فلسفية لا يعني البتة أن هذه الفروع المعرفية سيكون لها تشارك جماعي في يوم من الأيام. سيكون الأمر أكثر صحة عندما نتكلم عن استقلالية العلومَ الاجتماعية عن الأبوة [والوصاية]الفلسفية. يمكن أن يحدث ما بين هذه الفروع المعرفية سجال ومنافسة وتعارض، على مستوى أصعدة متعددة.

تتعلق السلسلة الأولى من هذه السجالات بمواضيع التحقيق في الفلسفة والعلوم الاجتماعية، بينما تمس سلسلة ثانية من التعارضات بشكل مباشر المناهج التي يضعها حيز التنفيذ كل فرع أو اختصاص من أجل صياغة قضايا تتعلق بالمعنى وبإدعاء قول الحقيقة. في الختام، فإن الغاية التي يعيّنها كل واحد منهما لاختصاصه تمثل مستوىً ثالثا من التعارض.

سنعمل على توضيح معنى هذه المعارضات ما بين الفروع المتنافسة، مع ملاحظتنا في السياق نفسه أن بعض هذه المعارضات تخترق في الواقع كل فرع في حد ذاته.



الفصل الأول

السجالات بشأن المواضيع

الذات الفردية والذات الاجتماعية

سيكون من الخطأ أن نجزم أن الذات الفردية تشكل بامتياز موضوعا للفلسفة منذ أصولها الأولى. إنها وبدون اعتراض، الحداثة الفلسفية مع ديكارت هي التي ابتكرت هذه العلاقة الوثيقة ما بين ذات فردية، مفكرا فيها كأساس للمعرفة، وذات، ليست أقل فردية، متصوّرة بوصفها موضوعا للمعرفة. الاكتشاف الديكارتي لـ"أنا أفكر، إذن أنا موجود" بوصفه حقيقة أولى هو بذلك المثل الأنموذجي لفلسفة وعي الذات التي تجعل من الذات في اللحظة نفسها مبدأ للمعرفة والموضوع المفضل للمعارف. وبالرغم من الانتقادات القوية الموجهة إلى الدعامة الميتافيزيقية لهذه المعرفة بالذات داخل التقليد الفلسفي، فإن الأولوية المعطاة للذات الفردية ستظل تمثل إلى حد بعيد رهاناً، من التجريبيين إلى الفلسفة النقدية ومن كانط إلى فينومينولوجيا هوسرل Husserl.

هناك بالتأكيد، تقليد فلسفي حقيقي، من دافيد هيوم

Hume إلى نيتشه Nietzsche، يعمل على مطاردة الادعاءات الكاذبة للوعي ووهم الشفافية من الذات إلى الذات عينها. ومع ذلك، فإن قدوم العلوم الاجتماعية، مع مواصلتها لهذه الممارسة المتعلقة بالشك، أدى إلى تغيير رهانات النزاع. لا يجب الالتفات نحو الذات الفردية من أجل استخلاص معرفة موضوعية، وبشكل خاص عندما يكون الأمر متعلقا بفرد بعينه يسعى إلى استكشاف أدنى الطيات المتعلقة بنفسيته الخاصة، وفق نمط، على سبيل المثال، الاستبطان. إنه لمن الأفضل بعكس ذلك أن نبتعد عنها من أجل أن نوجه نظرتنا بشكل أفضل اتجاه التمثلات الجماعية، البنيات الاجتماعية، التصرفات والمظاهر المتعلقة بالطبقات. إن اعتبار الوقائع الاجتماعية كأشياء، بحسب قواعد المنهج المقترح من طرف دوركايم، كان من نتائجه المباشرة جعل التمثلات الجماعية بمثابة الذات الحقيقية لعلم الاجتماع. وإذا كانت الذوات الفردية غير متجاهلة بموجب، على سبيل المثال، تمثلات فردية لدى دوركايم، فإنها محصورة بالرغم من ذلك واعتبارا من هذه اللحظة، في مرتبة أدنى بوصفها أثار للانتماء إلى مجموعات اجتماعية.

البنيات الاجتماعية للفكر

في اللحظة التي يسعى فيها تقليد فلسفي مثالي وذاتي إلى أن يضع العالم بين قوسين (بما في ذلك العالم

الاجتماعي) من أجل الولوج بشكل أفضل إلى ذات خالصة - نسميها ذاتا متعالية -، هناك تقليد سوسيولوجي يعود إلى دوركايم يمارس عمله بطريقة مغايرة من خلال إبعاده للذات الفردية المؤسِّسة وللوعي المستقل، حتى يستطيع أن يعرض بشكل أفضل البنيات الاجتماعية للفكر. ويصدق الأمر أيضا بالنسبة للمقام الذي تحتله المقولات التي تسمح لها بترتيب العالم، وبمعرفته ومن ثم بتغييره. وسواء تعلق الأمر بأشكال التنظيم الاجتماعي لدى دوركايم، وبالأطر الاجتماعية للذاكرة لدى موريس هالبواخ Halbwachs، أو بمؤسسات الهبة لدى مارسيل موس Mauss، فإن الأشكال والشروط القبلية للتجربة ليست مقيمة في نوع من انعدام التوازن الخاص بذات خارجة عن ما هو اجتماعي. إنها بعكس ذلك راسخة الجذور في البنيات الاجتماعية نفسها. يبدو هذا المشروع بوضوح شديد لدى دوركايم، في مقدمة كتاب **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، عندما يسعى بشكل ما إلى إعطاء "صبغة اجتماعية" للمقولات الكانطية:

> انطلاقا من أن أفكار الزمان، المكان، النوع، السبب، الشخصية متكوّنة من خلال عناصر اجتماعية، فإنه لا يجب أن نستنتج إذن أنها فاقدة لكل قيمة موضوعية. على عكس ذلك، فإن أصلها الاجتماعي يدفع بالأحرى إلى الافتراض بأنها ليست دون أسس في طبيعة الأشياء (إ.دوركايم، **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، 1912).

هذا الطموح السوسيولوجي موجّه في اللحظة نفسها ضد الفلسفة ذات النزعتين الذاتية والروحية وضد علم النفس، المتعلق بغابريال تارد Tarde بشكل خاص. سيعرف بعد ذلك هذا الوجه الفكري، الذي توارى لمدة طويلة خلف أضواء مدرسة دوركايم، ظهورا متأخرا، لاسيما من خلال التوظيفات المختلفة التي سيخضع لها من طرف جيل دولوز، روني جيرار Girard أو برونو لاتور Latour.

علم النفس التفاعلي Interpsychologie لتراد Trade:

يعاتب دوركايم تراد بشكل أساسي على بقائه في إطار فرداني: فمفكر المحاكاة سيكون غير قادر على الإمساك بما هو اجتماعي في وضعه الأصلي. وبالرغم من ذلك، فإن سوسيولوجيا تراد تنفلت جزئيا في اللحظة نفسها عن الإطار الفرداني وعن الإطار السيكولوجي اللذين يلصقهما بها كل من دوركايم وتلامذته بشكل عام. ويبيّن برونو كارسينتي Karsenti بذلك أن الأمر يتعلق بشكل أكبر بعلم النفس التفاعلي، المؤسّس في مستوى آخر لعلم الاجتماع. وبالفعل، فإن علم النفس التفاعلي يريد "الإحاطة بما يحدث ما بين الأفراد، والتعامل مع العلاقة انطلاقا من كونها علاقة":

> لا يمثل علم النفس التفاعلي تبعية تميّز علم النفس، ولكنه يريد أن يقدم نفسه بالأحرى كمقاربة للظواهر النفسية من منطلق أن هذه الأخيرة تتجاوز الأفراد في حد ذاتهم

دون أن تختزل بالرغم من ذلك إلى تمثلات جماعية. وبكل دقة، فإن المعتقدات والرغبات هي التي تحضر، وليس الأفراد (ب. كارسينتي، **المجتمع بشخصه**، 2006).

في سياق علم النفس التفاعلي لتراد، تخترق التدفقات المقلِّدة (دون أن يكون عليها أن تفترض روحا اجتماعية متعالية) الفردانيات وفق أسلوب التنويم المغناطيسي الجماعي.وتتواجه التدفقات المقلِّدة فيما بينها أحيانا، عندما تسير في اتجاه معاكس، وتتشكل في أحيان أخرى، بل وتتقوى بشكل متبادل مثلما يحدث في تحركات الحشود.

ميتافيزيقا لما هو اجتماعي؟

إن الرفض الذي يبديه علم الاجتماع نحو المسلمات الذاتية للفلسفة أو الفردانية لعلم النفس، لم يحل في المقابل دون ظهور انتقادات فلسفية تجاه مسلمات النزعة الموضوعية لعلم الاجتماع. هناك بذلك انتقاد للتوجه الكلياني الشمولي لعلم الاجتماع (مبدأ بموجبه يتجاوز الكل مجموع أجزائه) أي نوع من النزعة السحرية الجماعية، ولنقل ميتافيزيقا خاصة بما هو اجتماعي. إن علم اجتماع دوركايم يمكن أن يخضع لمثل هذه القراءة، عندما يتمحور حول مفهوم الوعي الجماعي الذي يعتبره كحقيقة فريدة من نوعها، أي عندما يسعى إلى أن يجعل من المجتمع نوعا من الروح أو كيانا ميتافيزيقيا يتجاوز ما هو فردي.

هناك بالرغم من ذلك تأويل غير كلياني، ممكن، لدوركايم، لا يستلزم اللجوء إلى تشييء المجتمع : إن دوركايم مهتم في المقام الأول بالطريقة التي يتحدّد من خلالها الأفراد من الخارج بواسطة المجتمع، أو على عكس ذلك بالطريقة التي يفكر من خلالها المجتمع فيهم بواسطة أشكال جماعية أو اجتماعية. وعلى هذا النحو، إذا ما اتبعنا التعليق الشارح لبرونو كارسينتي، يكون مفهوم الشخص مركزيا في سوسيولوجيا دوركايم: ليس بالمعنى الكانطي للفظ (كائن لا يجب أن يعتبر أبدا وفقط بوصفه وسيلة)، ولكن بمعنى أن ما هو بداخل الفرد مهيكل من طرف المجتمع:

> ما بين الطابع غير الشخصي للمجتمع ونوعية الشخص المعيّن للأفراد، تتأسس علاقة مناقضة للاستلزام. إن المجتمع، هو ذلك الذي يسمح بإمكانية وجود أشخاص، وهو ذلك الذي يسمح أيضا باختلاف مقولة الشخص بشكل ملموس عن التمثل الذي يقوم به الأفراد بشكل عفوي. وبالتالي فإنه ومن خلال جعل نفسه حاضرا بالنسبة للأفراد، فإن المجتمع يشكّلهم كأشخاص (ب. كارسينتي، **المجتمع بشخصه**، 2006).

وهذه المادة غير الشخصية، الموضوعة داخل كل فرد، هي التي تشكل موضوع علم الاجتماع في حد ذاته، أي شيئا اجتماعيا، مختلف جدا بالرغم من ذلك عن الشيء المادي.

التمثيل Analogie ما بين الكيانات الجماعية والأفراد

وبالرغم من ذلك فإن هذه القراءة الثانية ليست هي التي أثارت اهتمام نقاد دوركايم، ولكن الأولى، والتي يظل بالنسبة لها الوعي الجماعي،باستمرار، في أخاديد نوع من الميتافيزيقا أو في نزعة روحانية مفرطة: إن الكيانات الكبرى مثل الطبقات، المجموعات، والمجتمعات هي غير قابلة، وتحديدا بوصفها كيانات، للملاحظة ولا يمكن أن تشكّل إذن قاعدة أنطولوجية جدية لعلم خاص بما هو اجتماعي. نستطيع أن نوجّه للوضعانية السوسيولوجية نقدا فلسفيا مماثلا عندما تعمل على صياغة قوانين متعلقة بالمجتمع وفق نموذج قوانين الطبيعة، مع ازدراء للوعي المتعلق بالأفعال الإنسانية ولقدرة الأفراد على تغيير مسار الأشياء. لهذا السبب، تسعى فينومينولوجيا هوسرل، من بين ما تسعى إليه، إلى القيام باعتماد "أشخاص من المقام العالي"، أي مؤسسات اجتماعية، تبادلات بينذاتية. وبعبارة أخرى، وحده التمثيل يسمح بإعطاء الكيانات الجماعية خصائص لا نعثر عليها كقاعدة حقيقية إلا على مستوى الأفراد وفي سياق علاقات بينذاتية. على سبيل المثال، إنه من قبيل التمثيل مع أسلوب اشتغال الذاكرة الفردية، يكون بإمكاننا إعطاء بطريقة تكاد تكون استعارية خصائص للذاكرة الجماعية.

وإذا كان التعارض ما بين الذات الفردية والذات الاجتماعية يشكل خطا فاصلا ما بين الفلسفة والعلوم

الاجتماعية، فإنه من الملائم بالرغم من ذلك أن نميّز في ذلك الخط مستوى الطابع الجذري بناءً على العلاقة ما بين جانب وآخر، مثلما رأينا ذلك على سبيل المثال مع علم النفس التفاعلي لتراد. فهذا الخط يخترق في الآن نفسه الفلسفة والعلوم الاجتماعية.

الفردانية المنهجية:

يقدم التقليد الذي نجمعه حول الفردانية المنهجية، مثالا لتيار يجمع في الآن نفسه علماء اجتماع وفلاسفة مثل ريمون بودون، كارل بوبر وريمون آرون. يرفض هذا التقليد من حيث المبدأ، كل شكل من أشكال التشييء لما هو اجتماعي، وبشكل عام، كل أساس كلياني- شمولي للعلوم الاجتماعية. إن الأفراد يمكنهم لوحدهم - من خلال المعنى الذي يعطونه لأفعالهم والأسلوب الذي يمارسون من خلاله عملهم بناءً على أفعال الآخرين- أن يشكلوا القاعدة الحقيقية للكيانات المجندة في العلوم الاجتماعية. تساهم المدرسة الموصوفة بالخيار العقلاني، التي نعثر عليها في الاقتصاد الجزئي، في جعل هذه الأنثروبولوجيا الفردانية أكثر جذرية من منطلق أن العقلانية الأداتية للأفعال (التعظيم من المصالح والتقليل من التكاليف)هو بشكل جدي المتغيّر الوحيد المأخوذ بعين الاعتبار. على العكس من ذلك، فإن الفردانية المنهجية تبدي مقاومة في تبني المسلمات ذات النزعة الذاتية للمتغيرات

المثالية والميتافيزيقية للذات التي تخص الفلاسفة. لا يستلزم القول إن الأفراد يشكلون القاعدة الوحيدة الممكنة بالنسبة للعلوم الاجتماعية، بأي حال أن الذوات الفردية تتوفر على وعي مستقل. إن الفرد بالنسبة لعلماء الاجتماع ليس هو الوعي الذي نلفيه عند الفلاسفة.

من ناحية أخرى، لقد رأينا أن بعض التقاليد الفلسفية المعاصرة تلحّ على الخاصية الاجتماعية والعامة الصرفة للوجود والفكر الإنسانيين، وهي تنخرط بذلك بشكل غير صحيح ضد فلاسفة النزوع الداخلي، والذات المؤسِّسة والفرد المستقل صاحب السيادة. إنها بكل وضوح الحالة المتعلقة بعلم الاجتماع الفينومينولوجي الموروث من ألفرد شوتز، ومن الذرائعية الأمريكية ومن فلسفة اللغة العادية التي تعود إلى لوفيغ فتغنشتاين، دون أن نتحدث عن عمل ماركس الشاب. هذه المدارس الفلسفية وبالرغم من تنوعها وتناقضها، فإنها تقوم ببناء فلسفة حقيقية متعلقة بما هو اجتماعي لا تقود بالضرورة نحو توجه كلياني شمولي.

فلسفة علم الاجتماع: علم اجتماع الفلسفة

يمكن القول عطفا على ما تقدم، إن التنافس ما بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية يحدث داخل الأسلوب الذي يسعى البعض في سياقه، لصالح وسائلهم الخاصة، إلى استيعاب الآخرين. يوضّح التفكير الفلسفي المسمى بفلسفة

العلوم أو الإبستيمولوجيا، المنبثق عن الكانطية والذي جرى تجديده من طرف الوضعانية، هذا التنافس بنوع من الخصوصية. إنه تفكير يصبو في واقع الأمر إلى تأسيس ميدان المشروعية وإلى وضع حدود حقل من المعرفة، لم يعد يتعلق الأمر فقط بإخضاع، كما كان يفعل كانط، العقل إلى محاكمة، لاسيما في سياق ادعاءاته الميتافيزيقية. من المهم أن نتساءل من جانب آخر عن الشروط التي تسمح بتحديد الطابع العلمي لنظرية ما، بناءً على التقسيم القائم ما بين العلوم والعلوم الجديدة،، على الحدود الفاصلة بين العلوم الصورية، العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. تقف الفلسفة في مثل هذه الحالة، في موقف مائل من وجهة نظر العلوم، بما في ذلك العلوم الاجتماعية، بما أن الفلسفة هي إذن قادرة على إعطاء دروس في الطابع العلمي للعلماء أنفسهم.

الفلسفة ومعايير العلمية:

يقترح بناءً على ذلك كارل بوبر Popper، في كتاب مشهور (**منطق الاكتشاف العلمي**، 1934)، معيارا فاصلا من شأنه أن يميّز العلوم عن اللاعلوم. فالمعيار الذي يتم تجنيده في العادة -التحقيق- يبدو له غير ملائم من منطلق أن بعض النظريات العلمية تدعي في النهاية أنها خاضعة للتحقيق بصرف النظر عن التجربة التي يجري اعتمادها. إنها الحالة بامتياز بالنسبة للتحليل النفسي والماركسية في اللحظة التي

تكون فيها كل واقعة إنسانية مفسّرة بواسطة السبب نفسه (على سبيل المثال عقدة أوديب أو موقع الطبقة). ومن أجل التصدي لادعاءات العلوم التي ليست علوما في حقيقة الأمر، يقوم كارل بوبر بإدراج معيار القابلية للتكذيب أو الدحض. وبالتالي فالنظرية يقال عنها بذلك أنها علمية إذا قدمت لنا ضمانا بإمكانية نقدها ودحضها بواسطة التجربة.

وعلى هذا النحو، فإن الانتقادات التي نوجّهها للماركسية المسماة بالعلمية هي بشكل عام باطلة بناءً على موقع طبقة ذلك الذي يعلن عنها. ولذلك فإن الماركسية ليست قابلة للتكذيب، وهي إذن ليست علمية في أعين بوبر. وبحسب هذا المعيار، فإن ملاحظة واقعة واحدة تناقض الفرضية الأولية يكفي لجعلها باطلة. بيد أن التحقيق التجريبي لنظرية ما لا يكفي للقول إنه جرى التحقق منها: التصديق والتأكيد يعوّضان التحقيق وليس هناك إذن حقيقة مطلقة ونهائية في العلوم الطبيعية وفي العلوم الاجتماعية. إذ أن العلم يتقدم من خلال استبدال المعارف الموجودة بمعارف صادقة بشكل مؤقت.

وبالرغم من ذلك فإن معيار بوبر المتعلق بالدحض لا يشكل الإجماع بين فلاسفة العلوم الذين يعتقد بعضهم بأنه غير ملائم للعلوم الاجتماعية. فهذه العلوم تواجه فعلا تشكيلات تاريخية متفردة ليس لها خاصية إعادة إنتاج بعض الظواهر الطبيعية، مثلما أوضح ذلك جون كلود باسورون

Passeron (**البرهان السوسيولوجي. الفضاء غير البوبوري للحجاج**، 1991). إذا كانت هناك مقارنات ممكنة دائما مع أحداث أخرى، فحدث مثل الثورة الفرنسية لا يطرأ إلا مرة واحدة في التاريخ. لا يمكن لعالِم الاجتماع والمؤرخ أن يضاعفا إلى ما لا نهاية اختبارات تجريبية في شروط مختبرية بالنسبة لظواهر اجتماعية وتاريخية لا تقدم نفسها أبدا بالطريقة نفسها لأعين الملاحظ.

"تأملات بسكالية" :

يبقى بالرغم من ذلك ومن خلال هذه المهاترات الإبيستيمولوجية، أن الفلسفة ما زالت تدعي، تحت هذا السجل، القيام بتتويج مجموع المعارف وتحديد من ثمة شروط صدقها ومشروعيتها. وكرد فعل على هذا الطموح، وفي إطار لعبة من المنافسة الأكيدة، حاول علماء اجتماع أن يبرزوا الشروط الاجتماعية لإمكانية الخطاب الفلسفي، يحتل فيها علم الاجتماع في هذه المرة موقعا جامعا.

إن بيير بورديو، هو من دون شك، الذي ذهب بعيدا في تحقيق هذا الانجاز في مؤلف يمكن أن يبدو كلائحة اتهام قاسية ضد الفلسفة (**تأملات بسكالية**، 1997). يصبو عالم الاجتماع فعلا إلى إخراج الفلسفة من "سباتها المدرسي". إذا كانت الكلمات قاسية أحيانا ضد اختصاص معرفي أسهم في التكوين الأولي لبورديو، فيجب أيضا قراءة الكتاب

انطلاقا من مستويات متعددة من التأويل. في المقام الأول، العنوان المختار لهذا الكتاب هو تشريف لفيلسوف مرموق - باسكال- الذي يقول لنا بورديو عنه إنه يشعر بأنه قريب منه، وهو أكثر قربا منه في كل الأحوال من قربه من ماركس، وذلك لكي يكذِّب أولئك الذين يتهمونه بالماركسية. زيادة على ذلك، في سياق مختارات الاقتباسات والمراجع، فإن بورديو لا يقوم فقط بتوظيف علم الاجتماع ضد الفلسفة، ولكن أيضا بتوظيف نوع من الفلسفة (باسكال، فتغنشتاين، اسبينوزا...) ضد فلسفة أخرى (سارتر، هايدغر، بوفريه...).

العلاّمة الجاهل للفلسفة:

تكمن كل إستراتيجية الشك التي يقودها بورديو في إزالة الغموض عن الخطاب الفلسفي من خلال التأكيد على الجهل المتعلق بشروطه الاجتماعية والتاريخية للإمكانية ("العلاّمة الجاهل"). يسعى تاريخ الفلسفة بذلك إلى إضفاء إطلاقية على الأعمال الكبرى، ولا يقترح سوى تاريخ داخلي خاص بالمفاهيم والتيارات مع احتقار للشروط التاريخية الخارجية التي سبقت قدوم مثل هذه الفلسفة، ومثل هذا المفهوم أو مثل هذا التيار. يقدم تاريخ الفلسفة نفسه بذلك بوصفه "تاريخا منزوع التاريخ بواسطة الإجلال الفلسفي". يجهل الفيلسوف أو يتظاهر بجهله من جهة أخرى للشروط غير المتساوية للولوج لهذا الزمن المتعلق بالتفكير المسمى بشكل

أفضل مدرسة، هذا الوقت المتعلق بـ"الترفيه الجاد" المخصّص للدراسة بعيدا عن اهتمامات العالم المدنس المكرّس للعمل وإلى ما هو يومي والذي هو :

> [...] الأولى والأكثر حسما من بين كل الشروط الاجتماعية للفكر "الخالص"، وأيضا التنظيم المدرسي، الذي يدفع إلى تأجيل متطلبات الوضعية، قيود الضرورة الاقتصادية، والاستعجالات التي تفرضها أو الغايات التي تقترحها (ب. بورديو، **تأملات بسكالية**، 1997).

المثال الرمزي، في المرحلة المعاصرة للفلسفة التي تتجاهل الشروط الاجتماعية لإنتاج الفلسفة، بقدر ما تحتقر العلوم الإنسانية والاجتماعية ليس شيئا آخر غير مارتن هايدغر. فكل ما هو وجود اجتماعي، هو بالنسبة إليه، موسوم بختم انعدام الأصالة المرموز لها بنزعة المطابقة المُغْفلة لـ"الهم" : الوجود الأصيل يتم بلوغه من خلال تحمل الغاية الذاتية ومن خلال التحرر من الانشغالات اليومية ومن الأوامر الاجتماعية. ويصل بورديو إلى حد القول إن أنثروبولوجية هايدغر الفلسفية يمكن أن تفهم "بوصفها طقس من طقوس طرد الشر" الملحق بما هو اجتماعي وبعلم الاجتماع.

الشروط الاجتماعية لإنتاج الفلسفة:

في اللحظة التي تتحرك فيها الفلسفة نحو ممارسة تفكير خالص وتحقيق وجود أصيل، فإن علم الاجتماع يسعى إلى الكشف عن الشروط غير الخالصة لهذا الفكر، أي عن الشروط الاجتماعية للإنتاج. إنه يهتم بناءً على ذلك، على سبيل المثال، بالطريقة التي تكوّنت بها الفلسفة الجامعية في فرنسا منذ الجمهورية الثالثة بوصفها فرعا معرفيا للتتويج، محمول من قبل نخبة فكرية تستند على رأسمال ثقافي قوي. وتشكل بذلك الأقسام التحضيرية لولوج المدارس العليا (la khâgne) [السنة الثانية من القسم التحضيري لمسابقة الدخول] والمدرسة العليا لتكوين المعلمين، امتيازا مدرسيا معترفا به اجتماعيا، كانت الفلسفة تحظى في سياقه بحظوة اجتماعية وجامعية خاصة. يعتبر هذا المنحى مهما إلى حد ما بحسب التخصصات والتيارات الفلسفية: فبينما يأتي الفلاسفة المحسوبين على التيار الوجودي في غالبيتهم من البورجوازية الباريسية، فإن فلاسفة العلوم، أو أولئك الذين يتحولون إلى علم الاجتماع، يأتون بشكل أكبر من الطبقات المتوسطة من المحافظات خارج العاصمة (لوي بنتو Pinto، **النظرية السيادية**، 2009).

بينما يدعي الفيلسوف إنتاج خطاب خالص وعقلاني، يسعى عالم الاجتماع على عكس ذلك إلى نقل أحكامه إلى مجموع من المواقف الاجتماعية المعتمدة في الحقل الفلسفي

والجامعي (بحسب، على سبيل المثال، الاختصاصات التي تملك قيمة بشكل من الأشكال، المناصب المرغوب فيها بالنظر إلى سمعة الجامعات، المراتب الجامعية المختلفة، مستوى الشهادات والمدارس)، التي تكون مرتبطة في حد ذاتها بالترتيبات المسبقة المتراكمة من طرف كل واحدة في سياق وسطها الاجتماعي الذي تنتمي إليه. لهذا السبب استطاع الفلاسفة أن يلصقوا ببورديو وبمدرسته شكلا من النزعة الاختزالية: اختزال الموقف الفلسفي إلى شروطه الاجتماعية المتعلقة بالإمكان والاحتمال. أن تتمكن بعض الشروط الاجتماعية من الإشراف على القضايا الفلسفية، فإن ذلك لا يعني أبدا أن كل هذه الشروط تهب نفسها وفق هذه الطريقة.

يعترف بورديو هو نفسه بذلك. سيكون على سبيل المثال من قبيل المبالغة في التبسيط أن نؤكد هكذا أن الوجودية السارترية تختصر في الطبقة المتعلمة والرفيعة لحي سانت جيرمان دي بيري. وبعبارة أخرى، يمكننا الإقرار كليًا، علاوة على الشروط الاجتماعية، بوجود شروط فلسفية خاصة بإنتاج الخطاب الفلسفي.

الاستعمال العلمي للعقل:

سعت العلوم الاجتماعية، بهدف القطيعة في اللحظة نفسها مع أحكام القيمة المتعلقة بالحس المشترك ومع

التقييمات العالمة للفلاسفة، إلى تحقيق استقلالية أحكام الواقع، دون أن تعتبر بالضرورة، تبعا لذلك، الوقائع الاجتماعية وكأنها أشياء. ويُنظر إلى مثل هذه العملية على أنها ضرورية من أجل تثبيت العلوم الاجتماعية.

وندين هنا لماكس فيبر إنجازه لإحدى التنظيرات الأكثر شهرة بشأن هذه العملية. إنه يطوّر بذلك مفهوم "الحيادية القيمية" (أو "المعرفة الحرة للأحكام المسبقة") لتمييز موقف الباحث الذي يوقف أحكام القيمة بشأن هذه المواضيع الخاضعة للتحليل. يعتقد فيبر في بحثه حول "معنى الحياد القيمي" (**بحث في نظرية العلم**، 1917)، أن الباحث، كما أستاذ التعليم الجامعي، لا يجب عليه أن يشوّه موضوعية موضوعه من خلال تقديم، لنظرائه أو لطلبته، تقييمات تطبيقية مؤسّسة على تصور أخلاقي، على رؤية خاصة به للعالم، على قناعات سياسية أو تفضيلات فردية. إن تقييمات من هذا النوع لا تعتبر غير مشروعة بحد ذاتها، بل على العكس من ذلك، ولكن استعمالها يجب أن يختلف بحسب المجالات العمومية التي تُمارس في سياقها.

هناك في البداية استعمال علمي للعقل الذي يجب أن يقتصر على ما يمكن أن يبرهن عليه منطقيا أو على ما هو مؤسس بطريقة تجريبية. ضمن هذا المجال، ليس للتقييمات الأخلاقية الحق في أن تذكر. ينزعج فيبر، في بحثه، هكذا من ممارسات بعض زملائه، "أنبياء معتمدين لدى الدولة"،

الذين يستغلون مناصب الأستاذية ويتحدثون باسم العلم والذين هم، في المجمل، لا يقومون سوى بالدعوة إلى تبني تصوراتهم لدى طلبة مجبرين في الغالب على الالتزام بالصمت، دون إمكانية لمناقضتهم. هناك إذن خلط بين الأجناس يسيء في اللحظة نفسها إلى سلامة العلم وإلى السير الجيد للنقاش الديمقراطي. وعوض استغلال قاعات الاستماع المكتسبة، يتعيّن على الأستاذ الباحث أن يتعلّم الاعتراف بالوقائع، بما فيها تلك التي تبدو غير سارة بالنسبة إليه أو تتعارض مع قناعاته الخاصة، وأن يتوقف عن التباهي بانطباعاته الشخصية.

الاستعمال السياسي للعقل:

يمكننا في المقابل، أن نقول بإمكانية استعمال سياسي للعقل، خارج المجال العلمي. وبفضل هذا الاستعمال، يعبّر الباحث بوصفه مواطنا متنورا أو باعتباره فيلسوفا. وله الحق إذن في إصدار أحكام القيمة على العالم، مثلما لم يتردد فيبر نفسه في القيام به بشأن النظام الشمولي لغيوم الثاني أو بشأن النزعة السلمية. التمييز بين نوعي الحكم لا يبطل إذن أخلاقا تطبيقية [إيتيقا] متعلقة بالالتزام (**العالِم والسياسي**، 1917)، على شكل، على سبيل المثال، أخلاق تطبيقية للمسؤولية (أن نعمل وفقا لنتائج أفعالنا) أو أخلاق تطبيقية متعلقة بالقناعة (أن نعمل فقط بحسب الغايات الخاصة بمعتقد أو مذهب).

وبالرغم من ذلك فإن الباحث عندما ينشر مقالات علمية، ويلقي محاضرات على أقرانه أو يُعلم طلبته، فإنه يجب عليه أن يلتزم بالوقائع وفقط بالوقائع التي يطرحها بشكل موضوعي، حتى عندما يقوم هو نفسه بتحليل أنساق قيمية، دون أن يطلق هو ذاته حكما قيميا. وبهذا المعنى، تتميز العلاقة الموضوعية مع القيم عن حكم القيمة. الإلحاق السببي للأخلاق البروتستانتية بالروح الرأسمالية يعبّر بشكل جيد من جانب الباحث عن علاقة بالقيم، دون حكم على القيمة ذاتها لهذه الأخلاق.

الحياد الأكسيولوجي [القيمي]:

الحياد القيمي الذي يفترض منه أن يحدّد أخلاقيات واجب المهنة الخاصة بالباحث في العلوم الاجتماعية كان موضوع نقاش مكثف، على مستوى علماء الاجتماع وعلى مستوى الفلاسفة أيضا. لقد قمنا أحيانا بتشويه أو المبالغة في التمييز ما بين حكم القيمة وحكم الواقع. والحال أن فيبر في بحثه يعترف هو نفسه أنه من الصعب أحيانا أن نحترم هذا التمييز، إنه يتحدث أكثر في هذا السياق عن توصيات، وفق النموذج الذي نلفيه في ميثاق أخلاقي. يمكننا أن نتحدث أيضا وفق الأسلوب الكانطي عن أفق منظّم للحياد القيمي. يطرح السؤال من منطلق أن توصيف بعض الوقائع أو بعض التصرفات موسوم ضمنيا بشكل مسبق بعملية إعطاء قيمة مثلما

يحدث عندما نتكلم، على سبيل المثال، عن "فعل عنيف"، عن "قيادة خطرة"، عن "نظام ديمقراطي" أو "نظام شمولي". هكذا يجند، مؤرخون، علماء اجتماع، أنثروبولوجيون باستمرار مفاهيم تبدو في الظاهر محايدة ولكنها بالرغم من ذلك محمّلة بتقييمات ضمنية إلى حد ما. إنه من الصعوبة بمكان بالنسبة لمن يشتغل في العلوم الاجتماعية أن يظل محايدا بشكل كامل في التعامل مع مواضيع في منتهى الحساسية مثل المأساة الجماعية، لأشخاص يعانون نفسيا واجتماعيا، أو بعكس ذلك في مواجهة الجلادين الدمويين.

يشير فيبر في سياق آخر من بحثه إلى وسيلة مقبولة للقيام بتقييمات في سياق درس: يتعلق الأمر بالتعامل بجدية مع مجموع التقييمات بشأن موضوع ما، بغرض إعطاء منحى تعددي بشكل حقيقي لأحكام القيمة. يلاحظ عالم الاجتماع أن مثل هذه الممارسة هي للأسف نادرا ما تكون معتمدة في مدرجات التدريس، فالأساتذة لديهم توجّه نحو إخفاء التقييمات الأكثر تعارضا مع تقييماتهم من أجل إعطاء قيمة أفضل للتقييمات التي يشعرون أنهم أكثر قربا منها.

يقرّ فيبر أيضا بأن وجهة نظر علمية متعارضة بشكل جذري مع موضوع علمي يمكن أن تولد قيمة مضافة من المعرفة، في بعض الحالات الرمزية. في اللحظة التي يمكن فيها لرجل قانون، متمسك على العموم بفكرة القانون في حد

ذاتها، أن يقترف أخطاء في التقدير بشأن نظام قانوني، فإن [أستاذاً] جامعياً ليس لديه انضباطاً منهجياً يمكنه:

> [...] أن يعطي الفرصة لاكتشاف، في سياق الحدوس الأساسية للنظرية الجارية في القانون، إشكالية تخفى عن كل أولئك الذين تبدو بديهية بالنسبة لهم إلى حد بعيد. وبالفعل، فإن الشك الأكثر جذرية هو أبو المعرفة (م. فيبر، **العالِم والسياسي**).

انتقادات ليو ستروس Leo Stauss:

بالرغم من الاحتياطات المأخوذة من طرف فيبر لتأطير معنى الحياد القيمي ولتبيان الصعوبات المتعلقة به، فإن نجاح هذا المفهوم، الذي يتم نشره أحيانا بوصفه كلمة سر حقيقية للعلوم الاجتماعية في خصامها مع الفلسفة، أدى في النهاية إلى إطلاق ردود أفعال قوية. الأكثر جذرية والأكثر رمزية جاءت من ليو ستروس، المنشغل بالمقاومة على مستوى جبهتي الوضعانية والتاريخانية في العلوم الاجتماعية. بالفعل، فإن مبدأ الحيادية القيمية يندرج بوضوح في هذا الحقل المزدوج من التحديات الذي تفصح، بحسبه، عن نزعة عدمية عميقة تحمل بصمة نيتشوية قوية.

يعري ليو ستروس بدون تنازلات، التناقضات، المستحيلات وأخطاء التمييز الفيبيري ما بين حكم الواقع وحكم القيمة. هي تناقضات، من منطلق أن العلوم

الاجتماعية لا تفترض أبدا القيمة ذاتها للعلم، التي يمكنها أن تتحوّل إلى إيديولوجيا علموية. إن تفضيل حكم علمي على حكم قبل علمي أو لا علمي يتطلب في واقع الأمر منح نوع من القيمة الاجتماعية للقضايا العلمية. والحال، أن هذا التقييم لا تتم مساءلته إلا نادرا على هذا النحو من قبل مروجي الحياد القيمي وفق ما كان عليه أيضا، لاسيما، عند فلاسفة التنوير مثل كوندورسيه الذي كان يعطي للابتكارات العلمية قيمة أخلاقية وروحية، حاملة للتقدم بالنسبة للإنسانية.

يركز ليو ستروس من ناحية أخرى، على استحالة الفصل الواضح لحكم الواقع عن حكم القيمة:

> إن الرجل الذي لا يرى أي سبب في أن لا يحتقر أناساً يكون أفقهم محدودا باستهلاكهم للغذاء وهضمهم له يمكنه أن يكون رجل اقتصاد: لن يستطيع قول شيء ملائم حول خاصية المجتمع الإنساني. إن الرجل الذي يرفض التمييز بين رجالات الدولة الكبار، وبين الرديئين المنتحلين الأغبياء، يمكنه أن يكون مشرفا جيدا على المكتبة: لكنه لا يمكنه أن يقول أي شيء ملائم بشأن موضوع السياسة والتاريخ السياسي [...]. إنه من المستحيل، بشكل عام، أن نفهم فكرا أو فعلا أو عملا دون تقييمه (ل. ستروس، **ما الفلسفة السياسية؟**، 1992).

وبعبارة أخرى، فإنه من دون تقييم مناسب، لسنا قادرين على أن نفهم بشكل صحيح ظاهرة اجتماعية.

يبين في الأخير ستروس أخطاء معنى الحيادية القيمية التي تتجلى لديه بوصفها تمثل غيابا للمعنى بقدر ما تزكي نسبية معينة للقيم تمارس رمزيتها بشكل جيد حول "حرب آلهة" يجد عالم الاجتماع صعوبة لكي يجنح بها نحو السلم، لافتقاره لترسانة فلسفية مثل محكمة العقل أو اللجوء إلى التقاليد. وبناءً على هذا المنظور تكون العدمية أكثر تدميرا: فعالم الاجتماع الوضعاني لا يعطينا أي إمكانية للتمييز بين الخير والشر، بين الأفعال الجيدة وتلك الرديئة أو البربرية. باختصار، عالم الاجتماع بدون حكم قيمي هو أحد أعراض الحداثة المخيبة للآمال.

وإذا كانت بعض اعتراضات ليو ستروس تستحق أن نأخذها بجدية، فإن بعضها الآخر تخطئ بشكل واضح هدفها. أولا، إن فيبر لم يتصور أبدا الحد بين حكم الواقع وحكم القيمة بوصفه يمثل حدودا صارمة ولكن بشكل أكثر كأفق منظِّم. يمكننا أيضا أن نعترض على ليو ستروس بأن الطريقة التي يتصور بها التقييمات الأخلاقية هي بعيدة عن أن تشكل الإجماع بين الفلاسفة وأن النقاش يظل مرتبطا بمسألة إنتاج حكم قيمة يدعي الكونية. من جهة أخرى، ما مصير أبحاث في العلوم الاجتماعية تملك باستمرار تفضيلات فردية، قناعات سياسية دون مسافة مقبولة اتجاه الموضوع؟ في سياق آخر، وقد رأينا ذلك، فإن فيبر لم يسبق له أن أدان مسألة إطلاق أحكام قيمة في حد ذاتها، بما في ذلك وفق النمط الفلسفي، ومحاضرته حول العالِم والسياسي تمثل

الشهادة الأكثر فصاحة. إنه يركز ببساطة على تمييز المجالات والاستعمالات المختلفة للعقل.

الفلسفة وأحكام القيمة:

بقدر ما أنه من الصعب حصر العلوم الاجتماعية في الميدان الصرف للوقائع، بصرف النظر عن أفقها الإبستيمولوجي، فإنه من الصعب أيضا وضع حد للفلسفة في إطار الميدان الضيق للقيم، مهما كان أفق انتظاره. تلك هي الحالة بشكل أولي منذ الثورة الكانطية التي تضع حدا صارما لإدعاءات العقل الفلسفي. يُشكّل بالتأكيد مجال القيم، الذي يغطي الحقل الواسع للعقل العملي (الأخلاق، القانون، السياسة)، بل وحتى الجماليات، ميدانا لتفضيل التفكير الفلسفي، ليس هنا باعتباره يمثل علاقة موضوعية بسيطة مع القيم، ولكن بوصفه اختبارا من طرف العقل للمبادئ الأساسية الذاتية والاجتماعية لأفعالنا. لن نفتح هنا النقاش الذي يتعارض فيه الفلاسفة فيما بينهم حول إمكانية إنتاج القيم، وأحيانا، حول المبادئ ذات البعد الكوني. هذا النقاش، الفلسفي بشكل خاص، هو بعيد جدا عن اهتمامات العلوم الاجتماعية، حتى وإن كان من مصلحة الفلاسفة الاهتمام بالفعلية الاجتماعية والثقافية للقيم قبل إخضاعها لمحاكمة العقل، طالما أننا نشك في أن المبادئ الكونية تخفي في غالب الأحيان القيم الخاصة بالثقافة الغربية.

في واقع الأمر، القول إن المعياري يشكل ميدان أحكام الفلسفة بامتياز لا يعني أن الفلسفة قد تخلت بكل بساطة عن إنتاج أحكام الواقع، بالرغم من أنها لا تدعي إنتاج معطيات تجريبية، وصياغة قوانين للطبيعة أو للتنظيم الاجتماعي، ولا حتى الانخراط في عمل ميداني. وبعبارة أخرى، فإن الأقوال الفلسفية لا تقدم نفسها فقط بوصفها معيارية، ولكن أيضا بشكل وصفي.

من ناحية أخرى، بعض التيارات الفلسفية مثل المنطق، القريبة حقيقة من العلوم المسماة بالصورية، تُصدر أحكاما وصفية وفق أنماط برهانية، تماما كما هو الشأن بالنسبة لفلسفة اللغة العادية، دون أن نتحدث عن فلسفة الذهن التي هي في حوار مع العلوم المعرفية. من جانب آخر، أصبح التقليد الفينومينولوجي الآن متصورا مع هوسرل كعلم صارم ووصفي بشكل أساسي. القضية الأساسية: "كل وعي هو وعي بشيء ما" ليس لها على هذا النحو صلة بحكم القيمة. في الأخير، ماذا نقول عن الأنطولوجيا عندما تُستعمل لتمييز الأنماط المتعددة لمعنى الكائن؟ لا يتعلق الأمر بالتأكيد بوقائع طبيعية، اجتماعية أو ثقافية، ولكن الأقوال التي تتعلق بها تتمحور فعلا حول ما هو موجود، حول كائن الكينونات. فمن الخطأ إذن تحديد أو حصر مجال الأحكام الوصفية أو التقريرية فقط في الوقائع القابلة للبرهنة أو التجريبية وفق الإجراءات السارية المفعول في العلوم.



الفصل الثاني

السجالات حول المناهج

مسلك الأفكار والبحث الميداني:

إن السجالات حول مواضيع التحقيق التي تتواجه فيها الفلسفة مع العلوم الاجتماعية لها تأثير مباشر على الصراعات المتعلقة بالمنهج. لن يكون هناك شيء بالرغم من ذلك أكثر خطأ من أن نفكر أنه لا وجود سوى لمنهج واحد مهيمن في الفلسفة. فالوسائل والإجراءات المعتمدة لقول الحقيقة أو لبلوغ "الحياة الجيدة" تختلف بشكل معتبر بحسب التيارات، المدارس وتميّز الفلاسفة أنفسهم، وذلك منذ منهج التوليد السقراطي والتمارين الروحية للرواقيين وصولا إلى الحدس الديكارتي أو الجينيالوجيا النتشوية.

وسيكون الأمر غير دقيق أيضا إذا واجهنا، دون احتياط، بين الفلسفة والعلوم عندما يتعلق الأمر بالاختيار المنهجي. إذا كانت هناك متغيرات أكثر أدبية للخطاب الفلسفي (القول الحِكمي والشاعري لهيروقليطس وصولا إلى نيتشه، هايدغر الثاني، المقالات على طريقة مونتين، أو

أيضا الخواطر على طريقة باسكال...)، فإن هناك تيارات فلسفية ربطت علاقات قوية جدا مع الرياضيات والعلوم الطبيعية، فعلاوة على حالة ديكارت، كان العديد من الفلاسفة هم أنفسهم علماء.

ليس هناك إذن ما يدعو إلى الدهشة في كون بعض الإجراءات المنهجية السارية المفعول في العلوم قد استطاعت أن تلهم بشكل مباشر نصوصا فلسفية. سواء فكرنا في كتاب خطاب في المنهج (الذي يحمل عنوانا فرعيا، لكي تقود عقلك بشكل جيد، وللبحث عن الحقيقة في العلوم)، الصادر سنة 1637، والذي كان بمثابة مقدمة لثلاثة مصنفات علمية : الانكساريات [مبحث انكسار النور]، الشهب والنيازك، الهندسة. فإن المنهج المتصور من طرف ديكارت هو بذلك صالح في اللحظة نفسها للعلوم والفلسفة: أن لا تتعامل مع أي شيء على أنه صادق ما دام ذهنك لم يستوعبه بوضوح وتميّز بشكل مسبق؛ تقييم كل صعوبة من الصعوبات بهدف فحصها بشكل أفضل ولحلها؛ وضع نظام للأفكار، من خلال الانطلاق من المواضيع الأكثر بساطة إلى الأكثر تعقيدا؛ ومراجعة كل الأشياء لكي لا ننسى شيئا. والشيء نفسه يمكن أن يلاحظ بشأن كتاب الأخلاق لاسبينوزا، الذي جرت صياغته كمصنف رياضي، وبشكل أكثر دقة لكي نستعيد العنوان اللاتيني، " البرهنة تبعا لنظام علماء الهندسة" Ethica ordine geometrico demonstrata ou Ethica More) (Geometrico Demonstrata أين نلاحظ تسلسل البديهيات،

القضايا، تعليقات [أو تعليلات] في سياق ترتيب منطقي بشكل دقيق.

هذا التبديل ما بين الفلسفة والعلم، بقدر ما أن كل واحد منهما يدعي إنتاج خطاب منسجم وعقلاني والقيام بإجراءات على نفس القدر من الصرامة بالنسبة للنهج الفرضي - الاستنباطي، ليس له أي طابع حادث. وسنكون بذلك أقل ميلا لإدخال الفلسفة في مواجهة مع العلوم الاجتماعية حول مسألة المناهج لاسيما وأن الأولى قدمت، كما رأينا ذلك، مصادر ثمينة للثانية: التفسير، التأويل، الوصف...

الفلسفة وإنتاج المعطيات التجريبية:

بالرغم من أنه كان بمقدور الفلسفة أن تطمح لأن تتكون كعلم صارم، بحسب رغبة هوسرل على سبيل المثال، إلى الدرجة التي سعت فيها إلى تأسيس باقي العلوم، فإنها لا تنتج معطيات تجريبية على نمط العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. يستطيع الفيلسوف بالفعل أن يلاحظ ويجرّب، ولكن بشكل أكثر حسب منوال "تجارب الفكر"، وفق صورة "تأملات ميتافيزيقية" ومتغيرات متخيلة. يمكنه بذلك أن يستخدم الشك المنهجي لكي يختبر صدق معارفنا الحسية؛ يستطيع أيضا أن يعود إلى ذاته إذا كان هناك وجود لشيء ما، مثل أنا ثابت خارج نطاق تدفق إدراكاتنا وإحساساتنا؛ يستطيع في الأخير أن ينوّع في سياق الخيال المظاهر العامة

والأفاق بشأن موضوع بعينه. إنها تجارب فكر عديدة تشهد أن الفيلسوف ليس متجها فقط نحو ذاته، ولكن نحو العالم أيضا. مازال بإمكان الفيلسوف أن يتساءل بشأن ما إذا كانت كل معارفنا تأتي فقط من التجربة. في مقابل ذلك، لا يدخل في صلاحيات الفلسفة أن تنتج معطيات تجريبية، استنتاج قوانين الطبيعة أو انتظامات اجتماعية، القيام بتجارب في المختبر أو تحريات واسعة في الإحصائيات، أي أن تنتج معرفة وضعية عن العالم الطبيعي والاجتماعي.

إنها بالتحديد إحدى المآخذ التي نرى أنها تصاغ بقلم علماء الاجتماع، المؤرخين، الإثنوغرافيين، أحيانا إلى درجة المغالاة : الحقائق الموجّهة من طرف الفلاسفة، أولا عندما يسبحون في الميتافيزيقا، هي فارغة أو خاطئة بسبب عدم استنادها على المعايير التجريبية، والقدرة على تقديم الدليل التجريبي لقضيتهم. إن الخطوات الفلسفية التي لا تستند إلا على ذات منفردة، سواء تعلق الأمر بالحدس الديكارتي (فعل التمثل المباشر للحقيقة مثل ذلك الذي يفرض بوضوح وتميز)، الاستبطان الخاص بهيوم، التطابق أو التعاطف (بوصفه قدرة على التحوّل داخل نفسية مغايرة)، هي مستهدفة بشكل خاص. يمكننا التذكير بالحكم القاسي المعبّر عنه من طرف التقليد الوضعاني في العلوم الاجتماعية، من دوركايم إلى بورديو مرورا بليفي -ستروس، بشأن هذا المنهج المنظور إليه بوصفه ذاتي، لا عقلاني، غير صالح لإعطاء معطيات موضوعية للعلوم الاجتماعية.

التعارضات بين المناهج الكمية والكيفية [النوعية]:

يجب الاعتراف في حقيقة الأمر أن السجالات المنهجية تخترق العلوم الاجتماعية ذاتها، لاسيما ما بين المناهج الكمية، مثل التحريات الإحصائية الكبرى، والمناهج الكيفية، من قبيل اللجوء إلى المقابلات، سِير [قصص] الحياة، دون أن ننسى الملاحظة بالمشاركة. هكذا، يفضل التقليد الوضعاني عدم منقاشة المناهج الكمية، التي يمكنها لوحدها أن تبرز انتظامات اجتماعية وتاريخية. بعكس ذلك، فإن المناهج المسماة بالكيفية، الآتية بشكل أكبر من التقاليد التفسيرية، التأويلية، الاجتماعية الفينومينولوجية والذرائعية، تسعى إلى إعادة بناء معنى التصرفات، في وضع اجتماعي أو إلى القيام بوصف مجموعة من التفاعلات الاجتماعية في سياق وضعية ما. إنها تسعى بدرجة أقل إلى إبراز الانتظامات الاجتماعية وتحرص أكثر على الإمساك بالتشكيلات التاريخية والاجتماعية المفردة، وباختصار، إلى التفكير في كل حالة على حدة (جون كلود باسيرون وجاك ريفيل Revel، **التفكير في كل حالة**، 2005). وهذا لا يمنع، ضمن شروط معينة، من القيام بتعميمات حذرة، من خلال وضع مقارنة أو في سياق مجموعة حالات، بناءً على منهج استقرائي أكثر مما هو استنباطي.

لقد قام بورديو لمرة جديدة بتوجيه إحدى أكثر الانتقادات حدّة ضد بعض المناهج الكيفية، عندما هاجم

علم اجتماع سِيَر[قصص] الحياة، الذي يسهم في إعادة إنتاج أوهام السير الذاتية للأفراد باحثا عن وضع وجودهم الماضي عرضة لفضول [الآخرين]. والحال أن هذه الطريقة الذاتية الصرفة للبناء، التي تتميز بعيب تجاهل هذه الشروط الاجتماعية للإمكانية، تفترض بالتحديد أن الحياة لها معنى، وأنها تشكل كلا متسقا وموجّها يمكن للسارد أو الملاحظ أن تكون له القدرة على التحكم فيها. ويتبقى أيضا بالنسبة لبورديو نسب فلسفي وذاتي وهيرمينوطيقي مبالغ فيه في لجوء علم الاجتماع إلى سير الحياة مثلما تشهد على ذلك هذه التنظيرات التي نجدها لدى فيلهيلم دلتاي، حنة أرنت Arendt، بول ريكور أو شارل تايلور Taylor. وبعبارة أخرى، إذا كان هناك وجود للمعنى، فإنه لا يمكنه إلا أن يكون مختفيا داخل العلاقات الاجتماعية الفعلية التي تفرّ من الوعي المباشر، ومن المبحوث والباحث أيضا.

الفيلسوف والإثنوغرافي:

هناك معيار آخر للتمييز المنهجي بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية ويكمن في القول إن "الفلسفة لا تسافر"، أو إذن، كما يطالب بذلك دولوز، أنه "يسافر في مكانه"، يجب وضع تعبير "الفيلسوف لا يسافر" في حساب جون جاك روسو، الذي يعتبره كلود ليفي ستراوس كمؤسس للأنثولوجيا. إن روسو (وقبله مونتين) هو ممثل رمزي لهذا

الجيل من الفلاسفة الذي حاول، بالفعل وأحيانا باسم شكل من النزعة الطبيعية، الخروج من موقع التمركز العرقي وتطوير لا مركزية ثقافية حقيقية التي يُنظر إليها على أنها ضرورية للتحليل المحايد لشعوب الأهالي.

بحسب روسو Rousseau، وحدهم المبشرين، التجار، البحارة والجنود هم الذين يسافرون إلى بلدان بعيدة. بينما الأطراف الثلاثة الأخيرة لا يمكنها أن تقدم ملاحظين جيدين، فإن المبشرين، الذين يعتبرون أكثر تعلما في الغالب، دون أن يكونوا مجردين من الأحكام المسبقة، هم "منشغلون بالمهمة الجليلة" وبشكل أكبر بالتحويل القسري للسكان الأصليين أكثر من انشغالهم بالملاحظة. يتأسف روسو إذن لكون دفاتر السفر، عندما لا تكون موسومة بالأحكام المسبقة التي تشهد بتفوّق الحضارة الأوروبية، فإنها لا تشير إلا لما كنا نعتقد أننا نعرفه من قبل. ويتم الاستنتاج بكثير من التسرّع أن "البشر متماثلون في كل الأمكنة". وإزاء هذه الكونية الضعيفة، يضع روسو الموقف الرافض للمركزية والفضول الذي يسعى إلى إضاءة، بدون أحكام مسبقة، الاختلاف المتعلق بالشخصية ما بين منظومة الأخلاق والعادات والتقاليد.

إن الفيلسوف لا يسافر، بيد أن تجاربه المتخيّلة، وانفتاحه الذهني، والتحليل المتباعد وأحيانا المتناقض لقصص السفر يمكنها بالرغم من ذلك أن تسمح له بالتفكير في ثقافات متساوية في الكرامة مع ثقافاتنا، والنظر بنسبية

لممارسات تبدو لنا "بربرية" (عزل فرد داخل السجن يبدو هكذا أكثر وحشية بالنسبة لبعض الأهالي من الممارسة المتعلقة بأكل لحوم البشر)، بل وإلى اعتبار أن الشعوب المسماة بدائية هي أكثر تفوقا من شعوبنا لأنها أكثر قرباً من الطبيعة وأقل تعرضا للإفساد من طرف الحضارة. هذا الموقف الفلسفي المتعلق باللامركزية، إذا كان يشكل شرطا أخلاقيا وإبيستيمولوجيا لبناء إثنولوجيا علمية، فإنه لا يصل إلى مستوى كونه علماً اجتماعيا. وبالتالي فإن "السفر" هو ما ينقص لتحقيق ذلك بدقة، وهو ما سيترجم بشكل متأخر، في معجمية العلوم الاجتماعية، بوصفه بحثا ميدانيا، الملاحظة بالمشاركة، وإثنوغرافيا.

إن السفر المقترح من طرف الإثنوغرافي هو فضلا عن ذلك متميّز إلى حد بعيد، وهو بعيد عن ذلك الذي يقوم به المبشر أو اليوم السائح. يكمن هذا السفر الإثنوغرافي، وفق صورة العمل الرائد لبرونيسلاف مالينوفسكي Malinowski الذي نصب خيمته في جزر تروبرياند Trobriand، مكرساً ما يكفي من الوقت داخل عالم المجتمع المبحوث لكي يفهم بعناية لسانه، ولكي يصف بدقة طقوسه، ممارساته، وعاداته وتقاليده، قبل أن يقترح، عند الضرورة، إنجاز دراسة أكثر نسقية (هنا حيث تتسلم الإثنولوجيا المشعل من يد الإثنوغرافيا). ومع ذلك، فإن التواجد في الميدان والاهتمام بالملاحظة لا يشكلان في حد ذاتهما حاجزا في وجه التمركز العرقي والأحكام المسبقة، وهو ما تشهد به الخطوات الأولى

للإثنولوجيا في السياق الاستعماري. يمكننا أن نصف في الميدان ما نعرفه مسبقا، مثلما اعترض على ذلك روسو، أي أن نضع حجابا على الملاحظة من خلال أحكامنا المسبقة المتمركزة عرقيا.

ما زالت النقاشات متواصلة إلى يومنا هذا بشأن السلوك الواجب اعتماده في مواجهة التحريات [الأبحاث]، ما بين التباعد والتطابق، ما بين "ابن البلدة" و"المتحوِّل"، لاسيما وأن الإثنوغرافيا لم تتطور فقط في مناطق غريبة ولكن بداخل المجتمعات الغربية نفسها. ما زال بإمكان الفيلسوف إذن أن يحتفظ بحقه في قول كلمته حول مسألة التباعد الدقيق الواجب احترامه في مواجهة الغيريات الثقافية.

علم اجتماع الملاحظة بالمشاركة:

يبقى أن الملاحظة بالمشاركة ليست سوى منهج، قائمة حساب كيفية، تطور بداية بمعزل عن ديناميكية باقي العلوم الاجتماعية، وبشكل خاص بمعزل عن علم الاجتماع. لقد كانت المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع متوجسة، وما زالت حذرة أحيانا، بشأن بحث ميداني ملتصق كثيرا بوصف ما هو خاص، غير ملائم لكي يسمح بإبراز الانتظامات والعموميات الاجتماعية، لكي تصبح إذن علما اجتماعيا أصيلا. يُظهر علم الاجتماع تفضيلا للمناهج الإحصائية. ومثله في ذلك مثل الفيلسوف، فإن عالم الاجتماع لا "يسافر" بالضرورة، على

غرار دوركايم الذي لم يقم بنفسه بإجراء بحث ميداني من أجل إبراز الأشكال الأولية للحياة الدينية، بالرغم من أنه اعتمد على دراسات من الدرجة الثانية حول الحياة الدينية للشعوب البدائية.

لا يجب أن يخفي الإعجاب الشديد للعلوم الاجتماعية الفرنسية بالإثنوغرافيا أن علم الاجتماع لم يدمج سوى بطريقة قريبة نسبيا وفي إطار التيارات السوسيولوجية الهامشية الملاحظة بالمشاركة إلى ترسانته المنهجية (وبخاصة علم اجتماع جامعة شيكاغو، مثل علم اجتماع المدينة).

الحقيقة والمنهج:

لقد أخذت السجالات حول مسائل المنهج منعطفا أكثر راديكالية بداية من الانتقادات المعبّر عنها انطلاقا من فجوة الفلسفة التأويلية الأكثر مقاومة بشكل صريح للعلوم الإنسانية والاجتماعية. ويعود بدون أدنى شك إلى مارتن هايدغر القيام بتدشين المواجهة من خلال تأكيده ليس فقط أن "العلم لا يفكّر"، ولكن أيضا أن العلوم، بما فيها العلوم الإنسانية، تسهم في إخفاء الأسئلة الفلسفية الوحيدة التي تستحق أن تُطرح: سؤال معنى الكائن ونهايتنا الخاصة. وبالنسبة لهذا المتغير الهيرمينوطيقي، فإن المشاكل الإبيستيمولوجية المتعلقة بالمناهج في العلوم الاجتماعية، تبدو في أحسن الأحوال غير ضرورية.

في مؤلفه الأساسي، **حقيقة ومنهج** (1960)، قام هانس غيورغ غادامير، أحد تلامذة هادغر الأكثر كفاءة، باستعادة هذا التساؤل من الأعلى إلى الأسفل، باستثناء تمييز واحد: المعركة الموجهة ضد المناهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية ليست معادلة لرفض كلي وبسيط لها، باسم أولوية الأنطولوجيا، ولكنها تعود إلى الرغبة في تأسيسها بشكل مغاير. وهذا الفارق البسيط يبدو بارزا إلى حد بعيد من منطلق كون أن حقيقة ومنهج قد تم تحضيره جزئيا من خلال مجموعة من الدروس، تم تدشينها بداية من سنة 1930، كانت تحمل عنوان "مقدمة للعلوم الإنسانية". والحال أن هذا البحث الواسع حول العلوم الإنسانية لا يمكنه أن يُغفل الفيلسوف الألماني الذي أسهم من دون شك بشكل أكبر في التفكير في أسس علوم الروح: فيلهيلم دلتاي.

النقد المضاد للمنهج عند غادامير:

لا يتردّد غادامير في انتقاد التأويلية السيكولوجية (الفهم التاريخي مفكرٌ فيه بوصفه قدرة على التغيّر في نفسية رجال الماضي) لدلتاي الأول ولكن لأسباب متعارضة كليا مع تلك الخاصة بالوضعانيين. نتذكر أن دلتاي سعى إلى تزويد علوم الروح بمنهجية مختلفة عن التفسير الساري المفعول في علوم الطبيعة. بينما يلومه الوضعانيون على اقتراح منهج يحمل طابعا حدسيا مبالغا فيه من أجل بناء علوم تاريخية واجتماعية صارمة، فإن غادامير يلوم دلتاي من جانبه بأنه مازال قريبا

جدا من نموذج العلوم الطبيعية. إن الخط الفاصل ما بين علوم الروح وعلوم الطبيعة هو غير مهم من وجهة النظر الجذرية التأويلية كما يتصورها غادامير: لا يكمن المشكل في الاختيار بين منهجين، ولكنه يكمن في المبرّر نفسه الخاص بمنهج ما من أجل التفكير في أرض علوم الروح. بالفعل، بالنسبة لغادامير، تفترض فكرة المنهج القيام بتأسيس يحيل هو نفسه إلى إبيستيمولوجيا ذات صلة بالكانطية الجديدة. يكفي أن يكون هناك مبرر لمنهج، أي علاقة موضوعية بين المؤوّل والشيء الذي يجب تأويله، وبين الباحث والمبحوث، من أجل نزع المصداقية عن المشروع المعني، والذي يخفي فعليا مشاركتنا في الأشياء نفسها المتعلقة بنص، بعمل، بتقليد.

> وبصرف النظر عن الإجراء الذي دافع من خلاله دلتاي عن الاستقلالية الإبستيمولوجية لعلوم الروح، فإن ما نسميه منهج في العلوم الحديثة يظل بالنسبة إليه شيئا واحدا وهو أيضا الشيء نفسه، الذي لا يجد بشكل واضح تعبيره الأكثر مثالية إلا في سياق علوم الطبيعة (هـ.غ. غادامير، **حقيقة ومنهج**، 1960).

يفتح هنا غادامير طريقا جديدا لكي يعطي قاعدة لعلوم الروح، لا تستند لا على النموذج الوضعاني، ولا على نموذج التأويلية السيكولوجية ولا حتى على النموذج المنهجي المرتبط بالكانطية الجديدة. إنه يرتكز على جذر مضاد

للمنهجية يدين بالشيء الكثير لإعادة تأويل هايدغرية للتأويلية، بمعنى الفهم بالمشاركة، لفهم متجذر دائما داخل فهم مسبق. ولكنه يقترح أيضا إعادة تأويل هايدغرية تستعيد الإشكال الأولي لدلتاي: وهنا تكمن كل أصالته. يبدو هذا الحل أقل هادغرية من منظور الصفحات الأولى للكتاب المخصص للمعارف ذات البعد الإنساني (الأدب، الفلسفة...) ولأهميتها في تكوين وتعليم الأفراد، بمعنى la Bildung [التعليم] و"رواية التكوين".

وبشكل أكثر دقة، سيحاول غادامير في إطار تجربة العمل الفني الحصول على موارد من أجل التفكير بشكل تمثيلي في واقع عالم الروح. إنه لا يبحث في سياقه عن حكم جمالي متباعد، ولكن بشكل أكبر عن تجربة للعب، مركزية بالنسبة للتأويلية المتشاركة. هكذا، فإن فهم عمل فني يعني تركنا ننخرط في لعب يتجاوزنا (مثلما يقوله بشكل جيد التعبير"أن تكون منغمسا في اللعب"). يعني هذا التعبير أن اللاعب هو من الآن فصاعدا خاضع للعبة، مثل المؤوِّل في علاقته مع عمل فني. وبهذا المعنى فهو يشارك في عمل يتحداه، ينقله ويغيِّره.

إعادة تأهيل الأحكام المسبقة لدى غادامير:

يطمح هانس غيورغ غادامير إلى إعادة التفكير في أساس علوم الروح عن طريق التمثيل مع تجربة الفن بوصفه

لعبة، ليس أبدا على شكل منهج مستلِب، ولكن بوصفه حدثا، إلهاما، لقاءً. هذا الموقف المضاد للمنهج والمضاد للذاتية في اللحظة نفسها يقود غادامير، مع نصيب مؤكد من الاستفزاز، إلى إعادة تأهيل الأحكام المسبقة التي أدينت بقوة من طرف عقلانية عصر الأنوار. إنه بكل تأكيد لا يعيد تأهيل كل حكم مسبق، لاسيما الأحكام المسبقة المتسرّعة، ولكن الأحكام المسبقة بوصفها شرطا لكل فهم التي وُهبت لنا من طرف التقاليد. بعبارة أخرى، إنه "عمل في التاريخ" يشارك في الفهم. وبعيدا عن أن يكون عائقا إبيستيمولوجيا، فإن الحكم المسبق يصبح هكذا شرطا لكل فهم.

إن المؤوِّل بحسب غادامير، وعوض أن يكون عليه القيام بتحييد وضعيته التاريخية وذاتيته، لكي لا يرتب على موضوعه أحكامه المسبقة الخاصة، مثلما تدعونا إلى القيام به النزعة المنهجية في العلوم الاجتماعية، يجب عليه بعكس ذلك أن يتحمّل تاريخانيته الخاصة. يختلف هذا الموقف بشكل أساسي عن علم النفس الفردي على اعتبار أن الأحكام المسبقة التي نرتب ونخطط لها هي نتاج لانتمائنا إلى اللغة والتقاليد.

يُدين النموذج الذي سيخدم العلوم الاجتماعية، كثيرا للنظرية التأويلية للنص: يبدأ كل فهم للنص من خلال التخطيط للفهم المسبق واستباق المعنى الذي يأتي من الوضعية الخاصة للمؤوِّل.

وهم اقتلاع المنهج:

يفرض تأثير [كتاب] حقيقة ومنهج تحديا حقيقيا على العلوم الاجتماعية الأكثر ميلا للمطالبة، على غرار مدرسة بيير بورديو، بإحداث قطيعة إبيستيمولوجبة مع الحس المشترك، مع الخواطر الأولية والأحكام المسبقة. ما هو متصور من طرف غادامير بوصفه شرطا للفهم يعتبر مذموما من طرف علم الاجتماع الوضعاني لكونه عائقا في وجه تفسير الظواهر الاجتماعية ولكونه يخفي علاقات السيطرة. إن مساهمة المؤوّل في الأشياء المتعلقة بالنص، والتاريخ أو التقاليد التي يستدعيها غادامير بحسب رغبته، ضد وهم الاجتثاث المنهجي، هي على الطرف النقيض مع علم اجتماع منشغل بتحقيق التباعد، وممارسة التأمل والتفكير الذاتي في الشروط الاجتماعية التي تقود إلى ما نحن عليه.

ودون أن تصل إلى حد الانخراط في إعادة تأهيل الحكم المسبق، فإن تيارات من العلوم الاجتماعية، خاضعة لتأثير التأويلية، هزت بشكل جدي القناعة التي تفيد أن عالِم الاجتماع، يمكنه، بناء، بكل تأكيد، على ممارسة تأملية، أن يتموقع في نوع من غياب المكان يسمى علما، لكي يتعامل بشكل أكثر موضوعية مع الظواهر الاجتماعية. بالفعل، ينتمي عالم الاجتماع هو نفسه إلى وضعية تاريخية واجتماعية لا يمكنه أن ينفك عنها بشكل كامل، وينخرط بالضرورة في مجموع من التقاليد تتكلم مسبقا بداخله قبل أن يدعي وضعها

على مسافة منه. تتطلب بعض متغيرات الإثنولوجيا أو علم الاجتماع الإثنوغرافي، من الباحث انغماسا يكاد يكون كليا في عالم المبحوثين إلى الدرجة التي يكون عليه فيها أن يتحوّل إلى طقوسهم، إلى عاداتهم وتقاليدهم وإلى معتقداتهم. إن التحول إلى تقليد ما ينظر إليه هنا بوصفه شرطا للفهم الإثنولوجي بفضل الدائرة التأويلية التي تفيد "أنه يجب أن نعتقد لكي نفهم وأن نفهم لكي نعتقد".

ومثلما أن المجرِّب يشكل جزءاً من عملية التجريب، يجب على الإثنوغرافي في النهاية أن يتحمّل، مثلما يطالب به الأنثروبولوجي ألبان بِنسا Bensa، الالتزام بذاتيته في سياق البحث عن الموضوعية "من منطلق أنه من خلال تصرفنا مثل الآخر يمكننا أن نفهمه، بمعنى أننا نصل إلى الوصف كلما اقتربنا مما يحدث" (ألبان بنسا، **سياسات التحريات**، 2008). إن الاندماج الكامل لعالم الباحث مع عالم المبحوث هو ربما غير ممكن وغير مرغوب فيه، لأنه سيكون من العبث أن نلغي عالم الانتماء الأولي. يمكن في النهاية انطلاقا من هذه الغيرية غير القابلة للاختزال، أن يتولّد اللقاء ما بين عالمين، الذي هو منبع المعرفة.

*

هناك فعلا وجود لحدود فاصلة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، من وجهة نظر مناهج التحقيق. ليس لأن الفلسفة ليس لها مناهج: فتاريخ الفلسفة يقدم لنا التكذيب الأوضح.

يمكن للفيلسوف حتى أن يقدم لعالم الاجتماع اقتراحات لخطوات علمية، دون أن يمارسها مباشرة هو نفسه. في المقابل، إذا كان الفيلسوف، يستطيع أن يفتح تجارب للفكر، فإنه لا ينتج معطيات تجريبية بشأن العالم الطبيعي والاجتماعي. وهذا لا يمثل نقصا، لكنه لا يدخل ضمن صلاحياته. إن الفيلسوف من ناحية أخرى، على خلاف الإثنوغرافي، لا يسافر، إذا لم يكن ذلك من قبيل الترادف المتباعد، من دون أن يتحرك، حتى وإن كان يستطيع أن يقدم مؤشرات بشأن خارطة الطريق التي يجب إتباعها للخروج من التمركز العرقي.

ومع ذلك، فإن السجالات المنهجية تخترق في اللحظة نفسها كل فرع معرفي. ومن جهة أخرى، فإن الفلاسفة منقسمون هم أنفسهم ما بين أتباع المناهج الفرضية - الاستنباطية، وأصحاب الاستقراء، وأنصار الفهم، بل وحتى أولئك الذين يزدرون كل شكل من المنهج محكوم عليه بأنه مستلِب. في سياق آخر، ينقسم علماء الاجتماع والإثنولوجيون ما بين الأكثر ارتباطا بالمناهج الكمية والآخرون، ممن يمارسون المناهج الكيفية [النوعية]، بين اختيار تباعد منهجي قوي مثل القطيعة الإبيستيمولوجية مع الحس المشترك وبين اختيار ذاتية ملتزمة داخل عالم الأهالي.

الفصل الثالث

الإبيستيمولوجيا والنزعة التأملية

لم يمنع التنافس والمواجهات ما بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية من حدوث حالات من التقارب بينهما أكثر قوة مما كنا نقوله أحيانا، على الأقل بالنسبة لبعض التيارات: يمكن أن يدفعنا هذا إلى توقع عمليات إعادة تشكّل واعدة في سياق التعاون وتقاسم المعارف. نستطيع أن نستعيد في هذا المقام التصنيف الذي يقترحه سيريل لوميو Lemieux في مقاله الموسوم "الفلسفة وعلم الاجتماع؟ ثمن المرور" (2012) من أجل تحليل العلاقات بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية. تستبعد إعادة التشكّلات الجديدة بشكل واضح "نزعة إقامة الحدود" التي تضع حواجز لا يمكن تجاوزها بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، تماما مثل الحركة المضادة المتعلقة بالنزعة "الإدماجية"، والتي ترى أن كل تقاسم بين المعارف سيكون دون أهمية ما دام أن الفلسفة والعلوم الاجتماعية سيجدان نفسهما مطالبان بدمج مواضيعهما ومناهجهما في رحم واحد متعدد المعارف. وحده النموذج الثالث، والمتعلق بالنزعة "التحويلية" يسمح في اللحظة نفسها بالتعرف على الطابع غير المتجانس للفلسفة والعلوم الاجتماعية (المواضيع

والخطابات ليست متطابقة) وبإقامة في السياق ذاته معابر و[إعداد] ترجمات مفاهيمية ما بين النظامين المعرفيين.

الموقف المتعلق بنزعة وضع الحدود:

أوضحنا سابقا في ماذا يمكن للفلسفة والعلوم الاجتماعية أن يتعاملا مع بعضهما بشكل موضوعي، ولكن في معظم الأحيان من خلال لعبة التنافس، إلى الحد الذي قد يصل إلى النزعة الاختزالية. تلك هي الحالة عندما تتبنى الفلسفة، ضمن بعض المتغيرات الإبيستيمولوجية، موقفا جذريا غير متوازن وتسعى إلى إعطاء دروس لممارسي العلوم الاجتماعية حول السلوك العلمي الجيد الذي يجب إتباعه، دون أن تكلف نفسها عناء الملاحظة الحقيقية لممارساتهم ومناهجهم. ويحدث الشيء نفسه، بشكل متبادل، عندما يختزل علم الاجتماع، وهو يتبنى لحسابه الموقف نفسه غير المتوازن، الفلسفة في شروطها الاجتماعية والتاريخية للإمكانية، ويرفض أن ينظر إليها في إطار عالمها الخاص. وفي كلتا الحالتين، فإن العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية تعود بشكل أكبر إلى نزعة وضع الحدود أكثر مما تعود إلى النزعة التحويلية. تفترض الاستجابة لمتطلبات هذا النموذج الأخير تغييرا جذريا في موقف فرع معرفي تجاه الفرع الآخر؛ تغيير يذهب أبعد من القراءة المتبادلة، ومن الاستماع وانفتاح الذهن. يفترض ذلك قدرة لقبول الغيرية

المتبادلة، دون أن يقود ذلك إلى الاندماج أو إلى الغموض، وإذن إلى ممارسة الفلسفة بطريقة مغايرة وإلى العمل في سياق العلوم الاجتماعية بطريقة مختلفة.

"من فلسفة إلى أخرى":

ممارسة الفلسفة بطريقة مغايرة هو بالذات ما يطالب به برونو كارسينتي في كتابه من فلسفة إلى أخرى (2013). هذه الطريقة الجديدة في التفكير في العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية هي مضادة لمسلك التأويلية الهادغرية وما بعد الهايدغرية التي ترفض، باسم مشاركتنا الأنطولوجية "في الأشياء ذاتها"، كل موقف "للتباعد المنهجي" الذي يوصف على الفور بأنه "مستلِب". لا يدعو كتاب من فلسفة إلى أخرى بالرغم من ذلك، وفق تشدد معاكس، إلى تجاوز، حتى وإن كان مصحوبا بحركة محافظة، الفلسفة من طرف العلوم الاجتماعية. ولكن يدعو برونو كارسينتي بالأحرى إلى تحويل [استرجاعي] لبعض الافتراضات الفلسفية من قبل العلوم الاجتماعية.

إنه يؤكد بالفعل تعلقه بفلسفة العلوم الاجتماعية وينخرط بشكل منفتح في سياق الميراث الوضعاني لأغوست كونت، على الأقل من أجل أن يتحرّر من العصر الميتافيزيقي للفلسفة والعمل على تخفيض إدعاءات هذه الأخيرة المتعلق "بإعادة تكوين مفاهيمي داخلي بشأن مختلف العقلانيات

العلمية ومسار تطورها". وبالرغم من ذلك، فإن هذه الفلسفة المتعلقة بالعلوم الاجتماعية هي إلى حد ما إبيستيملوجية بشكل محدود بالمعنى الشرعي للفظ، الأمر الذي يجعلها تتخلى عن التساؤل عن الأساس النهائي للعلوم.

أليست إذن، هذه "الفلسفة المغايرة" سوى متغير من متغيرات تاريخ الأفكار الاجتماعية؟ إن البعد التاريخي مأخوذ من دون أدنى شك بجدية (لاسيما في القرنين التاسع عشر والعشرين)، ولكن الأفكار الاجتماعية التي نعنيها تقدم نفسها بوصفها خطابات عالمة حول المجتمع. بعبارة أخرى، سيكون علينا أن نتعامل مع تاريخ للعلوم الاجتماعية. ولكن في ماذا سيكون أيضا فلسفيا؟ ماذا سيتبقى إذن من الخطاب الفلسفي في مثل هذا التاريخ؟ إن القرب المصرّح به مع الفلسفة مثلما هي ممارسة من طرف ميشال فوكو، مضطلع به بكل وضوح بداية من المقدمة، ولكن بالرغم من ذلك بحذر. ذلك أن مؤلف حفريات المعرفة أهمل على الخصوص بشكل كبير علم الاجتماع (ومعارفه المرتبطة التي هي الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا) لصالح اهتمامه بالاقتصاد السياسي والتاريخ الطبيعي وقواعد اللغة.

إبداع أشكلة Problématisation جديدة لما هو اجتماعي:

يتعلق الأمر إذن، فعلا بإبداع أشكلة علمية جديدة لما هو اجتماعي، من منطلق أنها تدعي تعويض الذات

الميتافيزيقية وأركان الفلسفة السياسية المعاصرة، التي تهمّ برونو كارسينتي. سنكون بذلك حاضرين مع تاريخ خاص بأنظمة حكم المعارف على ما هو اجتماعي، ومع ممارسات عالمة للتمثيل والتعامل الموضوعي مع المجتمع، ولكن ليس لتقدير [مستوى] الملاءمة والصلاحية على ضوء المعايير الفلسفية بهدف إعلان العلوم الاجتماعية "الجيّدة". يهتم كارسينتي بشكل خاص - وهو ما يشكل أصالة مقاربته- بالطريقة التي يؤثر بها ميلاد ونضوج وتأسيس علم الاجتماع على الطريقة الفلسفية للتفلسف، وبشكل بارز الفلسفة السياسية. يتجسد هنا الانقلاب: إذ لم يعد من صلاحية الفيلسوف أن يؤسّس إيبستيمولوجيا علم الاجتماع؛ إنه حدث يتعلق بالأحرى بقدوم علم جديد يغيّر مباشرة الفلسفة داخل معرفتها بنفسها، دون أن يعمل بالرغم من ذلك على محوها من الوجود أو تذويبها في علم خاص بما هو اجتماعي.

يقدم كتاب من فلسفة إلى أخرى نفسه بذلك بوصفه تفكيراً حول أنظمة حكم المعارف الاجتماعية من حيث أنها تؤثر على المسلمات المؤسِّسة للفلسفة السياسية المعاصرة. لهذا السبب فإن إبداع علم جديد

> [...] يسمح اليوم بفهم أن الفلسفة لا يمكنها أن تكون هي نفسها إلا في الحقب الماضية، مادامت مطالبة بتنظيم مأتم لركنيها- ركنان ليسا في واقع الأمر سوى الذات والسلطة، الذات بوصفها ملجأ لرؤية غير

اجتماعية للسلطة، والسلطة بوصفها إسقاط لرؤية غير اجتماعية للذات (ب.كارسينتي، **من فلسفة إلى أخرى**، 2013).

تغيير العلوم الاجتماعية من طرف الفلسفة:

إذا كان كتاب من فلسفة إلى أخرى يركز أولا وقبل كل شيء على حركة تغيير الفلسفة من طرف العلوم الاجتماعية، فإن الكتاب يترك مكانا أيضا، بطريقة بالفعل أقل نسقية، للحركات المعاكسة، أي لتغيير العلوم الاجتماعية من طرف الفلسفة. لقد لعبت الفلسفة دورا تاريخيا أساسيا في نشأة العلوم الاجتماعية نفسها، مثلما نعرف ذلك، فإن برورنو كارسينتي يسعى، من جهته، للكشف عن الميراث السياسي المتناقض للعلوم الاجتماعية: في اللحظة نفسها التقليد الثوري الفرنسي للتحرر (الذي نجده على سبيل المثال في الوضعانية)، وعلى العكس من ذلك التقليد المحافظ والمضاد للثورة (لاسيما "رد فعل النبلاء") الذي كان في مواجهة في الآن نفسه ضد تجاوزات الملكية المطلقة وضد التجاوزات الثورية لفردانية المحدثين.

إن الطريقة التي يمكن بها للعلوم الاجتماعية، بعيدا عن المصادر والأصول الأكثر قدما، أن تتغير إيجابيا من طرف الفلسفة، دون نزعة اختزالية، يمكن أن يحدث على مستوى الكثير من السجلات. قد يحدث ذلك على مستوى السجل

الإبيستيمولوجي، إذا تخلت فلسفة العلوم عن مثالها المتعلق بتتويج المعارف. في مثل هذه الحالة، ومن خلال شروعها في الاستماع لخطابات وممارسات العلوم الاجتماعية، ويمكن للفلسفة أن تمنح لعلماء الاجتماع أدوات تأملية للتفكير في مجالهم المعرفي الخاص.

إبيستيمولوجيا فوكو:

يمارس فعلا ميشال فوكو، في كتابيه **الكلمات والأشياء** و**حفريات المعرفة**، هذا التأسيس. إنها في واقع الأمر إبيستيمولوجيا شديدة الخصوصية، وثورية على مستوى العديد من النقاط، التي يقترحها فوكو؛ إنها تتميز في اللحظة نفسها عن الدروس التي يمكن للفلسفة أن تلقنها بشأن "العلم الجيد" وبشأن تاريخ العلوم أو الأفكار الذي يمكنه أن يشهد حدوث تقدم في مسار الترسّبات الطويلة للمعارف.

يعيد فوكو إعطاء الامتياز لمفهوم الانقطاع، من خلال معارضته للتاريخ الجديد المتمركز حول الزمن الجغرافي، أو للتاريخ الطويل للذهنيات، ولكن من دون أن ينخرط بالرغم من ذلك في الانقطاع المتعلق بالأحداث، في الحدث القصير والعصبي الذي جرى التهكم عليه من طرف مدرسة الحوليات. يتمحور كل شيء حول إدراج مفهوم الإبيستيمي [النظام المعرفي] الذي سيرتكز عليه العمل الفلسفي لفوكو الأول.

تكمن صعوبة تحديد هذا المفهوم بدقة في تعريفاته المتعددة، التي لا تتلاقى دائما. يبدو الإبيستيمي من الوهلة الأولى أنه مرتبط بالفلسفة النقدية الكانطية، من منطلق أنه يتساءل عن شروط إمكانية مجال معرفي، مع هذا الاختلاف البسيط المتمثل في أن المتعالي ليس مستقرا في الجانب الداخلي للذات، ولكن في البنيات المُغْفلة - التي تنفلت في معظم الأحيان من وعي العلماء أنفسهم - المتكوّنة من الخطاب، من الممارسات، من المناهج، من الفرضيات. ما يميّز الإبيستيمي هو أنه لا يتعلق بميدان من المعرفة بشكل خاص ولكن بالعديد من المعارف (بيولوجيا، اقتصاد، قواعد اللغة) التي تهيمن في حقبة معينة.

يحتفظ هذا المفهوم المتعلق بالإبيستيمي من البنيوية بفكرة أن حقول المعارف هي متكونة من خلال نظام صوري كامن ينفلت من الأفراد ويشكل "شبكة غير مدركة من الإكراهات" يمكن أن ننظر إليها على أنها بنيات لا واعية. يضيف فوكو مع ذلك إلى هذه الخلفية البنيوية تعديلا أركيولوجيا [حفريا] أين يجد الانقطاع تبريره الكامل. إن العبور من إبيستيمي إلى آخر لا يستجيب لزمنية خطية. ويتشكل في لحظة معطاة هذا المنحى العرضي الثابت للمعرفة الذي يتحول لاحقا بحسب تنظيم جديد. يفضل فوكو إذن، لهذا السبب، لفظ الأركيولوجيا [الحفريات] على التاريخ، بمعنى أن الأمر يتعلق بكشف أشكال مخفية، مثلما يقوم به عالم حفريات من أجل استعادة حضارة انطلاقا من المعالم والبقايا الأثرية.

يميّز فوكو بشكل أكثر دقة ثلاث فترات ومراحل إبيستيمولوجية في التاريخ الغربي. يغلب على إبيستيمي عصر النهضة رؤية كونية للعالم يمكن في سياقها لكل شيء أن ينتظم لصالح التشابه، التناظر والتماثل. بعد ذلك، في سياق إبيستيمي العصر الكلاسيكي، ينتظم تمثل العالم على عكس ما سبق حول الهوية والاختلاف. أسهمت قواعد [مدرسة] بور رويال على سبيل المثال في بناء بنية سميائية، نظاما من العلامات لا يوجد فيه الإنسان بعد بوصفه موضوعا للمعرفة. لن يصبح الإنسان موضوعا للمعرفة المتعلقة بنفسه، إلا مع حدث الإبيستيمي الحديث، بداية من نهاية القرن التاسع عشر.لقد حدثت بذلك تحولات على مستوى مواضيع المعرفة: ففي الاقتصاد، حل الإنتاج محل التبادل؛ في البيولوجيا، حلت دراسة الحياة محل دراسة الكائنات الحية؛ وأخيراً، في علم العلامات، تم استبدال تحليل اللغات بتحليل الخطابات.

إسهام الأدوات التأملية الفريدة:

إن قبول أو رفض هذا التقسيم الإبيستيمولوجي الذي يقترحه فوكو لا يهم كثيرا، لاسيما وأن الفيلسوف سيكون مدفوعا، بحسب عادته، إلى تحويل تفكيره، غير متخوّف من تخليه بعد ذلك عن مفهوم الإبيستيمي لصالح تساؤل مباشر حول العلاقات بين المعرفة والسلطة، ولو تطلب الأمر،

بالنسبة لفوكو الثاني، اقتراح تاريخ للتمثلات الذاتية ولممارسات الذات سابقة على جينيالوجيا الذات الحديثة. ما يهم هو أن تكون الممارسة الأركيولوجية قادرة على تقديم أدوات تأملية فريدة وغير مسبوقة للعلماء: تسعى أركيولوجيا فوكو إلى إبراز الأشكال غير الواعية التي تنظم حقولهم المعرفية. حقيقة، لم يفقد الفيلسوف بشكل كامل موقعه البارز مادام أن أركيولوجي المعرفة هو وحده المؤهّل لقول ما هو ضمني الذي ينفلت من العلماء أنفسهم. ومع ذلك، فإن الفيلسوف الذي نعنيه يتصرف وفق ما يمكن أن يفعله محلل نفساني، إثنولوجي أو عالم اجتماع الذي يسعى إلى الكشف عن البنيات اللاواعية للنفسية، وعن أشكال القرابة أو ظلال الهيمنة.

يتحدى عمل ميشال فوكو تصنيفات الفروع المعرفية الأداتية ويبدو مستعصيا أحيانا على الترتيب والتصنيف. من المؤكد في مقابل ذلك أنه ليس هناك فكر فلسفي معاصر كان له هذا القدر من التأثير مثل فكر فوكو على العلوم الإنسانية والاجتماعية، وفي المقام الأول على الاختصاص التاريخي ذاته. إذا "قام فوكو بإحداث ثورة في التاريخ"، لكي نستعيد عنوان المساهمة المشهورة لبول فيين Veyne (كيف نكتب التاريخ، 1971)، وبعيدا جدا عن تاريخ الأفكار أو المعارف، فإن ذلك هو بالتحديد نتيجة للطريقة التي يفكر من خلالها بأسلوب غير مسبوق في الانقطاعات، والتي يقاوم من خلالها، في اللحظة نفسها، التاريخ السردي والحدثي،

والتاريخ الجديد الطويل المدى، دون الحديث عن فلسفات التاريخ.

مواضيع جديدة للعلوم الاجتماعية:

إن تأثير فلسفة فوكو على العلوم الاجتماعية لا يضاهى، ليس فقط بسبب المستوى التفكيري والتأملي الزائد الذي يقدمه لممارسي العلوم الاجتماعية بخصوص طريقة التفكير في اختصاصهم، ولكن أيضا لأنه يضيف مواضيع بحث قليلة أو غير معالجة حتى الآن من طرف التاريخ، وعلم الاجتماع أو علم السياسة. والتأثير هو من القوة بحيث أن فلسفة فوكو ستسهم في نشأة اختصاصات معرفية فرعية حقيقية في العلوم الاجتماعية، ونشطة بشكل خاص في الجامعات الأمريكية (دراسات ثقافية، دراسات جندرية، دراسات ثانوية...)، قبل أن يتم إدخالها إلى فرنسا وأوروبا.

هذه المواضيع الجديدة، التي هي في اللحظة نفسها متصلة بالمجالات التاريخية والاجتماعية، لم تعد متعلقة بالطبقات الاجتماعية مثلما ظل ماركس يتخيلها. إنها هذه "الشعوب السيئة السمعة" المتمثلة في المجانين، المساجين أو المثليين الذين لهم بداية من الآن الحق في أن يُذكروا في المنشورات العالمة. تاريخ الجنون، تاريخ الجنسانية...: عدد لا يحصى من التواريخ الجديدة من الهوامش الاجتماعية، من المجموعات المسيطر عليها والخاضعة للتمييز التي لا تستطيع

بالرغم من ذلك أن تشكل طبقة. وتتميز هذه التواريخ في اللحظة نفسها من ناحية المنهج والرؤية الموضوعية، عن الماركسية الجامعية المهيمنة.

لا ينحصر إسهام فوكو في العلوم الاجتماعية فقط في إضفاء المشروعية على المواضيع الجديدة للبحث، ولكن أيضا في اعتماد طريقة جديدة للتفكير فيها. إحدى حالات التقدم الأكثر أهمية، التي تفرض القيام بإعادة تموقع كامل لعلم السياسة، تتعلق بالتصور المبتكر للسلطة الذي يقترحه فوكو. إن السلطة لم تعد من الآن معتبرة كخاصية معمٌرة ومستمرة، وبدرجة أقل كجوهر أو كملجأ وحيد يضيء بنوره، مثل، الدولة على المجتمع. على العكس من ذلك، إنه يتحدّد كتعددية من علاقات القوة في حركية وتحول لانهائي ضمن مجموع من المؤسسات (مدرسة، جيش، سجن، ثكنة، مصحة...). وهذه السلط الجزئية الدقيقة، التي تشتغل كشعيرات، تعمل على استثمار وعلى تطبيع في اللحظة نفسها الأقاليم، الأجسام والخطابات.

وقد قام فوكو في هذا الإطار بالتنظير لشبكة مفاهيمية خاصة بتكنولوجيات السلطة: من جهة، تكنولوجيات الفروع المعرفية (أو التشريح السياسي) تستثمر مباشرة في الأجسام الفردية من أجل أن تسميها وتعمل على تعديلها وفق اللوحة والجدول المؤسساتي (سجن، ثكنة...)، من جهة أخرى، البيوسياسة تستثمر في الجسم الاجتماعي ممثلا في السكان،

وبوصفه تجسيدا للحياة من أجل مضاعفة قوة الدول، وتؤثر أشكال البيوسياسة بشكل خاص على عوامل الولادة ومستويات المرض (سياسات النظافة والصحة العامة، سياسات المدينة، سياسات الولادة...).

إن تحليل هذه التكنولوجيات المرتبطة بالفروع المعرفية قابل للتطبيق مباشرة في حقول تجريبية متعددة للعلوم الاجتماعية والسياسية دون أن تكون هناك ضرورة لأي ترجمة أو تحويل (على سبيل المثال الاختصاص الفرعي للدراسات المتعلقة بعقلانية حكم السكان، النشطة في الولايات المتحدة وبدرجة أقل في العلوم السياسية الفرنسية).

السوسيولوجيات الجديدة والفلسفة:

سيكون من العبث وضع قائمة لعدد المفاهيم، ولنماذج التحليلات الموروثة من فلسفة ما، إلى حد ما العلوم الاجتماعية نفسها هي معتبرة أحيانا هكذا، والتي عرفت جيدا، أكثر من غيرها، تجديدا للأفاق المتعلقة بالعالم الاجتماعي والتاريخي. لا تقتصر الاستعمالات الفلسفية للعلوم الاجتماعية، بالرغم من ذلك، على فوكو. ففي سياق المجرة أين نجمع أحيانا حول تسمية "سوسيولوجيات جديدة" (فليب كوركوف Corcuff، السوسيولوجيات الجديدة، 2007)، والتي بعضها في الحقيقة ليست جديدة كليا، استطاع حوار جديد مع الفلسفة أن يرى النور. وتمثل هذه

الاستعمالات، التي لم يعد للحذر والمنافسة المتعلقان بها اليوم التركيز والزخم نفسه، بشكل أفضل النزعة التحويلية. نفكر في المتغيرات المسماة ذرائعية وتداولية لعلم الاجتماع الفرنسي التي تبلورت منذ سنوات 1990، داخل سياق المدرسة العليا للدراسات في العلوم الاجتماعية (حول باحثي معهد مارسيل موس) والتي تجمع مجلتها الموسومة عقل عملي، فلاسفة، مؤرخون، علماء اجتماع، علماء أنثروبولوجيا، واستطاعت أن تشكل رأس حربة.

أصبحت هذه الاستعمالات الجديدة ممكنة بفضل التوظيف الخصب للتيارات الفلسفية المنبثقة في الآن نفسه من فتغنشتاين الثاني، ومن فلاسفة الذرائعية الأمريكية ومن متغيرات علم الاجتماع الفينومينولوجي لشوتز، أي من تيارات فلسفية والتي، انطلاقا من المكانة التي تعطيها للمؤسسات العمومية وللأشكال الاجتماعية للفكر، هي في موقع أفضل يسمح لها بتقديم عناصر لممارسي ومنظري ما هو اجتماعي في سياق تعرف فيه النماذج البنيوية، الماركسية والوضعانية، إعادة نظر جدية. تكمن إرادة مطوري "السوسيولوجيات الجديدة"، التي يستعير بعضها [أدواته] مباشرة من تيارات قديمة وراسخة في الولايات المتحدة (النزعة التفاعلية، الإثنومنهجية، تحليل المحادثة)، في إعادة منح تميزهم للشبكات المفاهيمية المتوارية داخل البنيوية والوظيفية: يتعلق الأمر بالفعل المتموقع، بكفاءات الفاعلين، باللجوء إلى الوصف،

وبالأخذ في الحسبان للسياقات، وتحليل أسباب الفعل...

من الفلسفة السياسية إلى علم اجتماع التجربة العمومية:

إذا كان من الممكن لبعض المفاهيم الفوكوية أن تكون محل توظيف شبه مباشر في العلوم الإنسانية والاجتماعية، فإن الأمر ليس صحيحا بالقدر نفسه بالنسبة للمفاهيم الفلسفية المجندة من قبل السوسيولوجيات الذرائعية والتداولية، التي تتطلب بعكس ذلك عملية ترجمة وتحويل. يلاحظ تبعا لذلك ألبير أوجين Ogien في كتابه **الأشكال الاجتماعية للفكر** (2007)، أن فتغنشتاين لم يمارس أبدا مهنة عالم الاجتماع وأن تنظيراته بشأن ألعاب اللغة وأشكال الحياة ليس لها تطبيق مباشر في علم الاجتماع. هناك إذن ضرورة للقيام بسلسلة من عمليات التوسط (التي ليست دائما منجزة من طرف علماء الاجتماع أنفسهم)، إضافة إلى فلاسفة ممارسين للعبور على نموذج بيتر وينش Winch (فكرة العلم الاجتماعي وعلاقتها بالفلسفة، 1958)، من أجل تحويل مفاهيم فلسفية نحو سجل العلوم الاجتماعية. ذلك هو ما يحرص على القيام به سيريل لوميو في كتاب الواجب والعفو (2009)، عندما يعطي امتدادا سوسيولوجيا لمفاهيم فتغنشتاين حول "الألعاب" و"الأشكال"، بعيدا عن السياق المحدود لمجال اللغة العادية، للتفكير في "القواعد" القبلية للفعل، كاستعداد للفعل وللدفع إلى الفعل في سياقات تتعلق بأفعال محددة.

يقوم لوي كيري Quéré بالشيء نفسه عندما يعيد استعمال مفاهيم "الجمهور" و"التحري" [البحث] المنظّر لها من طرف جون ديوي. مفهوم الجمهور مفكر فيه من البداية ضمن أفق فلسفة سياسية (لاسيما في كتاب **الجمهور ومشكلاته**1927,)، من منظور يتعلق بشكل خاص بمضاعفة مشاركة المواطنين في القرارات العمومية، مثلما يؤكد عليه جويل زاسك Zask عندما يقول، إن ديوي يحدد الجمهور وفق الطريقة التالية:

> الجمهور هو مجموع الناس الذين لديهم الحق الكامل في الوصول إلى المعطيات المتعلقة بالقضايا التي تعنيهم، ويكوّنون أحكاما مشتركة بشأن السلوك الواجب اعتماده بناءً على هذه المعطيات ويمتلكون إمكانية الإفصاح العلني عن هذه الأحكام. يجب الاعتراف للجمهور بسلطة في هذا الشأن، الحق في ممارسة إصدار حكمه بحرية كبيرة في اختيار الوسائل الضرورية من أجل إسماع صوته: رأي عام، صحافة، الشبكة العنكبوتية، جمعيات، نقاش عمومي وهلم جرا. تفترض إذن سلطة الجمهور حرية في ممارسة التحري، الحصول على المعلومة الكاملة، تربية ملائمة للحصول على كفاءة تسمح بإنجاز تقييم لمتون الوثائق، وأيضا الحق في تشكيلها، فضلا على الحقوق السياسية المضمونة (ج. زاسك، "الجمهور عند ديوي: وحدة اجتماعية متعددة"، 2008).

لم يسع ديوي هو نفسه أبدا لأن يقوم باستعمال مباشر لهذا المفهوم في الإطار التجريبي للعلوم الاجتماعية. يعود الأمر إلى علماء اجتماع مثل لوي كيري في إنجاز تحويل أو ترجمة للتوصل إلى المفهوم السوسيولوجي للتجربة العمومية. وعلى خلاف مفهوم الفعل العمومي، الذي عادة ما يختزل في نشاطات إستراتيجية يقوم بها فاعلون لهم وجود مسبق، فإن التجربة العمومية تخلق جمهورا عاما حول المشاكل الخاصة؛ إن الجمهور محدد في اللحظة نفسها من خلال خاصيته في أن يكون متأثرا بمحيط معين ومن خلال قدرته النشطة على التحري، وعلى الاستكشاف وحل المشكلات:

> الجمهور هو هكذا متصوَّرٌ بوصفه المجموع المُشكَّل من طرف كل أولئك الذين هم أو يمكنهم أن يكونوا متأثرين بالنتائج المرجوة أو غير المرغوب فيها للنشاطات الاجتماعية، التي لهم مصلحة مشتركة في ترتيبها معياريا وينتظمون من أجل فعل ذلك. (ل. كيري، **"بنية التجربة العمومية من وجهة نظر ذرائعية"**، 2002).

هناك إذن صنفان من الجمهور يجب أخذهما في الحسبان: الجمهور، بالمعنى الجاري للفظ، المجموع المستقبل للعلامات والرسائل، والجمهور، وفق المعنى الذي يعطيه له ديوي، أي المجموع الذي يتجلى في سياق عمليات الارتباط والتجنيد حول مشكلة ما. أجل، يشتمل الجمهور دائما على وجه سلبي، من منطلق التأثر بمجموع من الأفعال

المتعلقة بالمحيط (السياسات العامة، اضطرابات الجوار، انعدام الأمن، التلوث، إلخ) والشعور بحالة من انعدام الرضا، اضطراب، وإحساس بغياب العدل في المحصلة.

بيد أن التعرّض أو التأثر بظواهر مماثلة لا يكفي لتشكيل جمهور. إن تشكيلة من الأفراد، "تجمّع لمرضى" الذين يشعرون بالاضطراب نفسه في مواجهة كارثة طبيعية لا يكفيهم ذلك للوصول إلى تشكيل جمهور. يتطلب الأمر فضلا عن ذلك توفر مصدر فاعل وإيجابي لتشكيل هذا الجمهور: يجب أن يتشارك جمع من الناس لكي يعطي طابعا إشكاليا بشكل علني للاضطراب الذي يتم الشعور به، إجراء تحريات للوصول إلى حلول وقرارات، الحصول على ممثلين وناطقين رسميين، والشروع إذا تطلب الأمر ذلك في تحركات على مستوى العدالة واتجاه السلطات السياسية.

التفكير في قواعد التبرير:

يمكننا في الأخير، تعداد استعمال ثالث، إستكشافي وخصب، للفلسفة في سياق العلوم الاجتماعية، كطريقة للتغيير بشكل إيجابي للاستعمالين الثالث والثاني من طرف الأول. لم تعد الفلسفة تبحث هنا عن منح أدوات تأملية من أجل التفكير في جينيالوجيا العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ لم تعد تطمح أيضا، مثلما أشرنا إليه في الأمثلة السابقة، لتوفير أدوات مفاهيمية، بفضل تجارب للتحويل والترجمة، لأجل

جعلها قابلة للتطبيق في الحقل التجريبي للعلوم الاجتماعية. يتعلق الأمر بعكس ذلك بالنسبة لعالم الاجتماع بتجنيد أعمال فلسفية كبرى للتفكير في قواعد عامة للتبرير.

إن العمل الأكثر تألقا من وجهة النظر هذه، والذي يسم إحدى انعطافات علم الاجتماع المسمى بالتداولي في فرنسا، هو بدون جدال كتاب لوك بولتانسكي Boltanski ولوران تيفينو Thévenot الموسوم: في التبرير، اقتصاديات العظمة(1991). يمكننا من الوهلة الأولى، أن تبدو الطريقة المعتمدة كلاسيكية إلى حد نسبي: النظر إلى الأعمال الفلسفية على أنها إيديولوجيات تصلح للتغطية على العلاقات الاجتماعية الفعلية. على عكس ذلك، يتمثل مشروع الكتاب بشكل واسع في العمل على تفنيد هذا الإجراء الاختزالي الموروث من الماركسية من أجل إعادة تحديد، بناء على قواعد جديدة كليا، للعلاقات بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية.

ومن خلال السعي إلى تجاوز الأنموذج الكلياني والأنموذج الذاتي في العلوم الاجتماعية، يسلط الضوء كل من بولتانسكي وتيفينو على كفاءات الفاعلين على المحاجة في وضعيات الخصومة أو النزاع. إنهما يعترضان من الآن فصاعدا، دون السقوط في تقريض نموذج الفاعل العقلاني، على فكرة الفاعل المستلب،المحكوم فقط من قبل القوى اللاواعية لما هو اجتماعي. يتعلق الأمر إذن، بتعويض نموذج علم الاجتماع النقدي الموروث من بورديو بذاك المتعلق بعلم

اجتماع المجتمع النقدي. يتطلب ذلك الأخذ بجدية قدرة الفاعلين على "الصعود في العمومية"، أي في رفع حالاتهم الخاصة إلى مبادئ عامة للتبرير. لا يبلوّر الأشخاص أنماطا من الحجاج، إلا عندما يكونون في نطاق "نظام من النزاع في العدالة" (على خلاف على سبيل المثال ما يحدث في وضعية من النزاع المادي العنيف الذي لا تكون فيه فائدة لمبادئ التبرير) ويربطون مطالباتهم بمبدأ أعلى مشترك يمكنه أن يؤدي إلى انخراط فاعلين آخرين معنيين. ليس هناك شيء آخر مستهدف هنا غير الاتفاق، والذي، وبالإحالة إلى المبدأ المعني، يضع في "تكافؤ" المواضيع والأشخاص. تفترض نهاية النزاع إذن أن نكون على اتفاق حول الأهمية التي نعطيها للأشخاص وللأشياء.

الفلسفة داخل "المدينة":

تجد مبادئ الخير المشترك المنظّر لها في الكتابات الكبرى لفلسفة الأخلاق والسياسة، مكانها الحقيقي ضمن هذا المستوى. لن يقال من طرف علماء الاجتماع إن الفاعلين الذين يرتقون هكذا باتجاه العمومية قاموا بالضرورة بقراءة متأنية لهذا الأدب العالِم. ومع ذلك، فإن أثر هذه الفلسفات السياسية على الثقافة الغربية، وعلى غيرها، تتجاوز إلى حد بعيد قراء هؤلاء الفلاسفة لوحدهم إلى الدرجة التي تتسرب فيها إلى الحس المشترك للتقاليد ولتشكل نماذج للتبرير.

وبذلك، يسمح كل عمل من هذه الأعمال بفهم الترميز والعقلنة السائدة داخل ما يسميه بولتانسكي وتيفنو "مدن"[أو حواضر]. لا يقابل لفظ المدينة بشكل دقيق ذلك اللفظ المتعلق بالنظام الاجتماعي ولكنه يحيل بشكل أكثر دقة إلى مبدأ يتعلق بالخير المشترك، نظام من العظمة يتعايش مع أنظمة أخرى في مجتمع واحد. ويترتب على ذلك، على الأقل داخل مجتمعاتنا، أنه يجب تصور التبرير السائد في كل مدينة من منظور علامة التعدد، حتى وإن كان ذلك في سياق صراعات.

بناءً على ذلك، فإن المدينة الأولى، "مدينة الوحي"، المتصورة وفق نموذج مدينة الله (القرن الخامس) للقديس أوغسطين Augustin، تربط بالنسبة إليه العظمة بالخلق والإبداع. يوصف بـ"العظمة" الفرد القادر على الانفصال عن العوارض الدنيوية والمادية لكي يرتفع إلى مستوى الإبداع، الأصالة والروحانية. وهذا التصور للخير ليس خاصا فقط برجال الدين وبالمتصوفة ولكن أيضا بالفنانين والكُتاب.

على عكس ذلك، في "مدينة التجارة"، والتي يشكل كتاب آدم سميث Smith بحث في طبيعة وأسباب ثروات الأمم(1776) النموذج المعبِّر عنه، فإن البحث عن الفائدة، الشهوة، السعي للحصول على الثروة، وليس على الأصالة، تمارس دور مبدأ التكافؤ والعظمة. وهي تتميز أيضا عن "مدينة الصناعة" (التي يشكل عمل سان سيمون نموذجها

المثالي)، المحكومة، فيما يتعلق بها، بمبدأ الفاعلية، وبالبحث عن الأداء الجيد. في "مدينة الرأي"، المستلهمة من كتاب اللفياثان لهوبز Hobbes (1651)، فإن الصيت أو الشهرة هي التي تؤخذ كمبدأ للتبرير. أخيرا، فإنه ليس البحث عن المجد هو ما يميز "المدينة المتحضرة" (يمثل كتاب العقد الاجتماعي لروسو، 1762، عملها المؤسِّس)، ولكن بعكس ذلك المبدأ الأعلى المشترك، الذي يُستوعب في نطاق تحقيق التمثيلية، وفي فعل الحديث باسم جماعة تتعالى على كل إرادة خاصة.

يجب التمييز هنا بين نوعين من الخصومات أو النزاعات. من جهة، تجري بعض النزاعات داخل المدينة نفسها: في هذه الحالة، لا يناقش الفاعلون مشروعية أنظمة العظمة ولكن الشروط وأولئك الذين يدعون حيازة الخصوصية (على سبيل المثال، من هو مفترض فيه أنه حاصل على شهرة أكبر في "مدينة الرأي"). من جهة أخرى، النزاعات التي تشهد مواجهة مدينتين أو عدة مدن: في هذه الحالة، النزاعات تكون ما بين أنظمة من العظمة غير قابلة للاختزال. يظل المشكل إذن كاملا، لمعرفة ما هي مبادئ التبرير التي يُفترض أن تسود على حساب الأخرى. ويقود ذلك في اللحظة نفسها نحو سؤال فلسفي صرف، والمتعلق بتحديد ما إذا كانت مدينة بعينها، المتمثلة في المدينة المدنيّة أو المتحضرة، هي التي يجب أن تكون صاحبة مشروعية تحديد مبادئ التكافؤ بالنسبة لمجموع المدن الأخرى. يفضي

إذن علم اجتماع أخلاق مبادئ العظمة إلى فلسفة سياسية منشغلة باستعادة أسبقية المدينة المتحضرة على باقي المدن.

تبدو الطريقة التي يحدث بها تحويل عمل فلسفي إلى ممارسة داخل العلوم الاجتماعية جلية بشكل واضح. هناك أعمال معتبرة مستمدة من تاريخ فلسفي للفلسفة يتم إلحاقها بمنطق للتبرير، في وضعيات اجتماعية للتنازع في العدالة. لا يتعلق الأمر باختزال هذه الأعمال الضخمة في هذه الأشكال المتعلقة بمنطق التبرير، ولكن بالعمل على أن نستخلص انطلاقا من هذه الأعمال أنظمة للعظمة يمكن للفاعلين تجنيدها، حتى وإن كان ذلك بطريقة أقل صورية، في وضعيات يسودها الصراع.

يمكن بذلك للتغير الإيجابي للفلسفة من طرف العلوم الاجتماعية، مع القيام بالشيء نفسه في الاتجاه المعاكس، أن يحدث على مستوى سجلات إبيستيمولوجية ومفاهيمية متعددة. من جانب، تستلزم ممارسة الفلسفة بشكل مغاير قطع العلاقة، لصالح العلوم الاجتماعية، مع التصور الجوهري للذات والسلطة. من جانب آخر، يمكن للفلسفة أن تغير بشكل إيجابي العلوم الاجتماعية عندما تمنحها أدوات تأملية من أجل التفكير في تاريخها وفي تكوينها إضافة إلى أدوات مفاهيمية منقولة للاستعمال في أبحاث تجريبية.

الفصل الرابع

تشخيص، عيادي ونقد اجتماعي

الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع النقدي:

إن حركة التعديل المتبادل للفلسفة والعلوم الاجتماعية لا تتحقق فقط في ميدان إبيستيمولوجي (على غرار فلسفة العلوم الاجتماعية). يمكنها أيضا أن تتمفصل عند حدود التشخيص، المتعلق بالعيادي وبالنقد الاجتماعي. وذلك ما يحدث للفلسفة الاجتماعية في علاقاتها مع العلوم الاجتماعية.

رغم أنها تحظى باعتراف أقل في العالم الأكاديمي الفرنسي، على خلاف ألمانيا أين تحظى باعتراف كامل وشامل بوصفها فلسفة اجتماعية Sozialphilosophie، فإن الفلسفة الاجتماعية هي بالرغم من ذلك إبداع فرنسي في نهاية القرن الثامن عشر. ودون أن تقدم نفسها دائما تحت هذه التسمية، فإن الفلسفة الاجتماعية على الطريقة الفرنسية ستظل نشطة جدا في القرن التاسع عشر من خلال تيارات شديدة التعارض. وتتطور بذلك بالقرب من توجهات محافظة

ورجعية، التي يتوجب بالنسبة إليها الدفاع عن الأنظمة الاجتماعية الموروثة من الأسلاف ضد الأوهام الفردانية للثوريين والتنويريين. وقد تشكلت أيضا، كنقطة مضادة عن السابقة، حول التوجهات التقدمية، السان سيمونية، الاشتراكية والوضعانية الساعية إلى إعادة التفكير في أشكال جديدة للتضامن الاقتصادي والاجتماعي في مواجهة الصعود القوي لنمط الإنتاج الرأسمالي وللديمقراطية التمثيلية، العاجزة عن تمثيل المصالح الفعلية والملموسة للطبقات الشعبية.

يتزامن أفول الفلسفة الاجتماعية في فرنسا، إلى غاية تجددها الراهن، مع الهيمنة الجامعية خلال القرن الماضي الحاملة لتوجهات روحانية (لاسيما الفلسفة التأملية)، الكانطية الجديدة والفينومينولوجية، التي تفضل تفكيرا متعلقا بالنزوع الداخلي، وبالوعي الفردي، ومنفصل عن المظهر الخارجي الاجتماعي والتاريخي. لقد ولّد الفراغ الفلسفي حول ما هو اجتماعي، كما رأينا ذلك، انتشار علم الاجتماع، الذي أراد أن يتشكل ضد الفلسفة ذات النزوع الداخلي. إذا كان علم الاجتماع الموروث من المدرسة الوضعانية الدوركايمية قد انتصر بداية لصالح وجهة نظر وصفية تفسيرية بشأن ما هو اجتماعي، فإنه لم يتخل كليا بالرغم من ذلك عن وجهة النظر التطورية، ليرغمنا بذلك على إعادة التفكير في الحدود بين حكم الواقع وحكم القيمة. تبدو

هذه الوجهة من النظر المزدوجة جلية سلفا لدى دوركايم عندما يتخوّف من بعض الأمراض الاجتماعية مثل الانتحار ويتساءل كيف يمكن لعلم الاجتماع أن يقدم مساعدته لتوفير علاج لها. وهو حاضر أيضا بشكل أكبر في إطار علم الاجتماع النقدي لبيير بورديو، الذي يقدم أسلحة تأملية لأولئك المسيطر عليهم.

ونتيجة لذلك، فإن علم الاجتماع على الطريقة الفرنسية أصبح "مفلسفا"، إذا أردنا استعمال تعبير فرانك فيشباخ Fischbach، من منطلق أنه ضم إليه الوظيفة النقدية المخصصة تقليديا للفلسفة:

> بين فلسفة متمركزة حول ذاتية منزوعة ومقطوعة عن محيطها الاجتماعي والتاريخي وبين علم اجتماع يحافظ على البعد النقدي ولا يتخلى عن المسائل المعيارية، لم يعد هناك مكان في واقع الأمر، في فرنسا، لفلسفة اجتماعية (ف. فيشباخ، بيان من أجل فلسفة اجتماعية، 2009).

إن العلوم الاجتماعية، لاسيما علم الاجتماع، ولكونها على اتصال مباشر مع العالم الاجتماعي، ترى أنها تملك مشروعية أكبر من الفلسفة، عندما تكون هذه الأخيرة متجهة نحو الذاتية لوحدها، لكي تبرز وضعية الأمراض الاجتماعية ولتمارس نقدا للأشكال الاجتماعية للسيطرة والاستلاب.

لقد وجدت الفلسفة الاجتماعية في فرنسا (وستجد أيضا) صعوبة بالغة لكي تسمع صوتها مقارنة بالعودة القوية للفلسفة السياسية منذ سنوات 1970 التي غطت عليها بشكل كبير. بيد أن، هذه العودة القوية كانت مصحوبة بتصور فاقد إلى حد كبير للصبغة الاجتماعية للذات، ووفيٌ للتقليد الليبرالي والتعاقدي من هوبز إلى رولز Rawls. حيث يكون منظورا في سياقها إلى الذات البشرية وكأنها محاطة بالقانون، ومنجزة بشكل ذاتي قبل الدخول إلى المجتمع المدني. وفضلا عن ذلك، فإن الفلسفة السياسية تتجه بشكل قوي نحو عدم الاهتمام إلا بالمسائل المتعلقة بمشروعية وسيادة المؤسسات، مع احتقار للشروط الاجتماعية لإنتاج الذات السياسية، وتتساءل عن الأشكال غير المنجزة، وغير المتساوية والهشة للذوات الاجتماعية.

تجديد الفلسفة الاجتماعية في فرنسا:

إذا كانت الفلسفة الاجتماعية الناطقة باللسان الفرنسي تعرف تجديدا منذ حوالي عشرين سنة، بالرغم من أنه مازال هشا، فإن ذلك يعود بالتأكيد إلى وجود قراءة جديدة للمصادر الفرنسية للتفكير الاجتماعي، ولكن بشكل أكبر إلى إعادة توظيف قوي للتقليد الألماني المتعلق بالفلسفة الاجتماعية، الموروث من الفلسفة الهيغلية - الماركسية ومن النظرية النقدية لمدرسة فراكفورت. وعلى خلاف الوضعية الفرنسية التي يميّزها التنافس أو نوع من الغموض ("علم الاجتماع

المفلسف")، فإن التقليد الألماني تميز بشكل دقيق بوضع حدود للتوجه الوصفي والتفسيري للعلوم الاجتماعية مقارنة بالتوجه النقدي للفلسفة (حتى وإن كنا قد رأينا مع ماكس فيبر أن الحدود ما بين حكم الواقع وحكم القيمة لم يكن غير مخترق بشكل كامل).

وبالرغم من ذلك، فإن هذا التقسيم للمهام، على الأقل لدى الأجيال اللاحقة لمدرسة فرانكفورت، ولّد في المقابل عملا تعاونيا مكثفا. لا يمكن بالفعل، للفلسفة، التي لا تنتج مباشرة معطيات تجريبية، أن تطمح إلى ممارسة وظيفتها النقدية دون إسهام العلوم الاجتماعية الوضعية، التي يكون بإمكانها لوحدها تشخيص الأمراض الاجتماعية وإبراز ظلال الهيمنة. وبالتالي، فإنه من أجل تكوين مفهوم "الاحتقار الاجتماعي" أو "المعاناة الاجتماعية"، يستند الفيلسوف الاجتماعي إمانويل رونو Renaut (الاحتقار الاجتماعي: الأخلاق التطبيقية وسياسة الاعتراف، 2000) على الأبحاث التي أجراها كريستوف ديجور Desjours، فضلا عن أبحاث أخرى، في سياق علم النفس العمل. ويمكن بالمثل للعلوم الاجتماعية أن تأخذ لحسابها مفاهيم منبثقة من الفلسفة النقدية من أجل تحليل الظواهر الاجتماعية، مثلما هو الشأن بالنسبة لعالِم الاجتماع سيرج بوغام Paugam عندما يعيد توظيف المفهوم الفلسفي للاعتراف، الموروث من الفلسفة الاجتماعية الألمانية لاسيما مع الاستئناف الذي أنجزه أكسيل هونيث Honneth من خلال كتابه **كفاح من أجل الاعتراف**

(1992)، لوصف وتحليل ظاهرة الهشاشة الاقتصادية والاجتماعية. صحيح أن عالم الاجتماع يمارس تحويلا لمفهوم الهيغلية الجديدة ويحصر بدون شك مداه الفلسفي، ولكن لفائدة استكشافية تتعلق باستعماله السوسيولوجي.

ويملك إذن عالم الاجتماع كامل الحرية في ممارسة نوع من التقليم والتحوير داخل المفاهيم الفلسفية لينحتها بحسب حاجته داخل الحقل الخاص به. يبدو التحويل أمرا مشروعا إلى حد بعيد لكون أوامر الاعتراف التي نظّر لها أكسل هونيث ليست هي في حد ذاتها مجرد استعادة مفاهيمية للتقسيم الثلاثي المتعلق بالأسرة، المجتمع المدني والدولة لهيغل الشاب. يدمج أيضا التقسيم الثلاثي الفلسفي لمجالات الاعتراف (اعتراف العاطفة والمحبة، الاعتراف الثقافي والاعتراف القانوني) مجموعة من النظريات والمعطيات التجريبية المنبثقة من العلوم الاجتماعية (التحليل النفسي، علم النفس المرضي، علم اجتماع العمل والثقافة...).

النقد ضد العيادة الاجتماعية:

ومع ذلك فإن هذا التقسيم المتعلق بالمهام ما بين الفلسفة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية لا يعتبر أمرا بديهيا (بالرغم من الحوارات المثمرة والعمليات الخصبة المتعلقة بالتحويل)، إلى الدرجة التي يمكننا فيها أن نتساءل أحيانا إذا لم يكن أكثر من نموذج اختزالي، إذا أردنا أن نستعيد

التصنيف الذي وضعه سيريل لوميو. ويتساءل بذلك فرانك فيسشباخ عمّا إذا كانت الفلسفة الاجتماعية شيئا آخر غير ذلك "الخليط بين الفلسفة وعلم الاجتماع". ومثلما هناك علم اجتماع للتاريخ وعلم نفس اجتماعي، فلماذا لا يكون هناك علم اجتماع فلسفي، دون أن تعلو إحدى المكونات على الأخرى؟ يتمنى هونيث وفيسشباخ، مثل غالبية رواد الفلسفة الاجتماعية، بالرغم من تعاون نشيط بين الفروع المعرفية، الحفاظ على حدود فاصلة بينها، ويظل التوجه النقدي للفلسفة يحتل المرتبة الأولى. ومع ذلك، فإن مهمة التشخيص هي في اللحظة نفسها مضطلع بها بوضوح من طرف الفلسفة الاجتماعية- " تشخيص ما لا يعمل جيدا داخل ما هو موجود "-، وهي وفيّة في ذلك للمشروع الكانطي أو الماركسي المتعلق بفهم زماننا ومرحلتنا. ولكن ألا يمثل التشخيص المهمة الأولى للعلوم الاجتماعية؟ وانطلاقا من أي شيء يمكن للفلسفة أن تضع تشخيصها في الوقت الذي لا تستند فيه على ممارسة تجريبية، لاسيما وأنها عاجزة عن إنتاج معطيات عن العالم الاجتماعي؟

تحمل الشبكة المفاهيمية المجنّدة في الفلسفة الاجتماعية، عند نقطة اتصال التشخيص والنقد، خطرا ونسبة عالية من الغموض، بالرغم من أنها تحمل أيضا أشياء واعدة. وبذلك، فإن مفاهيم الاستلاب الاجتماعي، والذات الهشة، والمعاناة الاجتماعية، الانمحاء الاجتماعي، والكفاح من أجل الاعتراف تصلح لوصف شرط اجتماعي

بقدر ما تصلح لاقتراح نقد حالة واقع يُنظر إليه على أنه غير مطابق لمعيار، لمثال، لأفق قيمي. إن الغموض هو كبير إلى حد ما عندما نرى أن المفاهيم المستعملة في علم الاجتماع تحمل الالتباس نفسه. ويسمح بذلك مفهوم العنف الرمزي في اللحظة نفسها بتفسير آليات إعادة الإنتاج والسيطرة وبفضح أثاره على المهيمن عليهم. وبين علم اجتماع يريد أن يكون نقديا وفلسفة اجتماعية لا تتخلى عن التشخيص، تظل الحدود إذن شديدة الضعف.

التوجهات الثلاثة للنقد الاجتماعي:

تدفع مسألة النقد الاجتماعي إلى الانقسام، وتخترق في الآن نفسه الفلسفة والعلوم الاجتماعية. يكمن المشكل في واقع الأمر في معرفة ما هو الأفق المعياري المشروع الذي يكون ممكنا انطلاقا منه إطلاق نقد للنظام الاجتماعي القائم. نستطيع أن نميّز على الأقل ثلاثة توجهات متنافسة.

الأول، محافظ إلى حد كبير، وموروث من التقليد المضاد للثورة (جوزيف دوميستر deMaistre، لوي دوبونالد de Bonald): ضد الطيف الفرداني الذي ينتشر في المجتمعات المعاصرة ويؤدي إلى انغلاق الأفراد على أنفسهم، فإن الأنظمة القديمة وأشكال التضامن الموروثة عن الأسلاف يجب استعادتها. إذا كان بإمكاننا أن نصفها بأنها جزء من الثورة المضادة، فإننا نستطيع أن نجد هذه الأشكال

من النقد الاجتماعي داخل فلسفة نيتشه وحتى ضمن بعض نصوص هايدغر.

التوجه الثاني هو على خلاف ذلك إصلاحي من اليسار، جمهوري وذو نزعة اشتراكية؛ نجده حاضرا بقوة داخل الحركة العمالية الإنجليزية حول الزعامة، وداخل البيداغوجيا الاجتماعية لسليستان بوغلي Bouglé، وداخل نزعة التضامن لليون بورجوا Bourjeois، وحاضرا اليوم داخل المدرسة الدوركامية إلى غاية بيير روزانفالون Rosanvallon. يتطابق هذا التوجه مع الإجابة المقدمة لما كنا نسميه "المسألة الاجتماعية" في القرن التاسع عشر، أي مع البؤس العمالي، واستلاب الجماهير. لا ينتظر المتغير التقدمي للفلسفة الاجتماعية اليوم الموعود من أجل تغيير النظام الاجتماعي السائد ولكنه يفضل الاعتماد على التقدم المرحلي للمجتمع، لاسيما لصالح التعليم المجاني والعام، والتنظيم الاجتماعي للجماهير، واعتماد نظام حماية اجتماعية وإقامة دولة الرعاية.

التوجه الثالث، إذا لم يكن ثوريا، فإنه على الأقل جذري من حيث مشروعه للتغيير الاجتماعي: إنه يأتي مباشرة من التقليد الهيغلي - الماركسي ويتواجد جزئيا في سياق مدرسة فرانكفورت، وفي علم الاجتماع النقدي (حول بيير بورديو) وفي الفلسفة الاجتماعية النقدية المسيطرة حاليا في فرنسا (وبخاصة من خلال إمانويل رونو، فرانك فبسشباخ

ومجلة ماركس الراهن). يثير هذا الفرع الجذري شكوكا جدية بشأن المنهج الإصلاحي، الذي لا يتصدى إلى الجذور العميقة للسيطرة والاستلاب الاجتماعي ويسهم، بالرغم منه، في إعادة إنتاجها. وبذلك فإن إقامة نظام اجتماعي للتأمين لم يسهم في القضاء على غياب العدالة في نمط الإنتاج الرأسمالي. يتبنى هذا التوجه إذن النقد الجذري لمصادر الهيمنة كما يتبنى أيضا تغييرا عميقا، شاملا، بل وعنيفا للمجتمع في سياق أفق ماركسي ثوري، ضمن إطار يرتكز على أمل بناء مجتمع أين يُسهم الازدهار الحر لكل واحد في اللحظة نفسها في التطور الحر للجميع.

لنلاحظ بالرغم من ذلك أن ممارسة نقد جذري للنظام الاجتماعي القائم لا يتلاءم بالضرورة مع مشروع متمفصل بشكل واضح لإعادة التأسيس الاجتماعي والسياسي (تلك هي الحالة بالنسبة لعلم الاجتماع النقدي لبورديو) ؛ قد يحدث أن تتوافق هذه التيارات حول أسبقية معينة لما هو اجتماعي، على سبيل المثال، وحول النظام السياسي؛ وأن تختلف هذه التيارات الثلاثة حول النهاية المستهدفة من خلال نمط الإنتاج الاجتماعي (أنظمة اجتماعية تقليدية، مجتمع دون طبقات، دولة اجتماعية تأمينية...).

التسوية الاجتماعية محل تساؤل:

تنعكس هذه النقاشات، والتوترات، والتعارضات، على

البعد العيادي للفلسفة الاجتماعية وعلى بعض فروع العلوم الاجتماعية. هناك من جهة، لومٌ موجه للنقد الجذري لكونه قد بقي إلى حد ما مجرد نقد، دون أن يسعى إلى التصدي للمعاناة الاجتماعية. ومن جهة أخرى، فإن النقد الإصلاحي متهم باعتماده على شكل من "المعيارية" مثلما يعترف بذلك غيوم لوبلان Le Blanc (انعدام الرؤية الاجتماعية، 2009). بالفعل، يفترض الحديث عن أمراض اجتماعية، تحولات اجتماعية مجهضة أو مشوّشة، بحسب الاستعارات الطبية المهيمنة غالبا (التي تفسّر اللجوء إلى لفظ "عيادة" اجتماعية)، نوعا من الحالة المتعلقة بالسوية الاجتماعية [ضد ما هو مرضي] التي هي أبعد ما تكون تحصيل حاصل، بداية عندما تتبنى معايير المجتمع الليبرالي الجديد. وسيكون إذن للفيلسوف الاجتماعي وظيفة إعادة تأهيل تطرح مشاكل خطيرة:

> هل يتوجب تحقيق تأقلم جديد للفرد الذي يعاني من الضعف والهشاشة، ووضعه في سياق المعايير، بينما نجد أن بعض تجليات منطق هذه المعايير الاجتماعية هي التي جعلته يعاني من الهشاشة - في أي حالة تلغي العيادة إمكانية القيام بنقد اجتماعي جذري- أو هل يتوجب إبقاؤه في مرض بائن من خلال الاكتفاء بإعادة تهيئته، في أي حالة لا يقود النقد سوى إلى الانقلاب على وجه المعيار المعني داخل وضعية المرض؟ إن الحديث عن العلاج الهش يمكنه إذن أن يؤوّل أيضا

كعلاج مُجرّد من ادعائه المتعلق بتقديم حساب عن التمفصل الضروري للسوي والمرضي (غ. لوبلان، انعدام الرؤية الاجتماعية، 2009).

إن مشكلة النزعة المعيارية، أي عملية التسوية الاجتماعية الناجمة عن الممارسة العيادية، تؤثر مباشرة على مقام واعتبارية هؤلاء وأولئك ممن هم معنيون مباشرة بالعلاج الاجتماعي. ضمن هذا المستوى يمكن للفصل بين النقدي والعيادي أن يبدو أكثر إثارة للتوجس. من ناحية، يمكن للمدافعين المتحمسين عن العيادة اتهام أصحاب النقد الأكثر جذرية بالاكتفاء بممارسة احتجاج مبدئي، في انتظار فجر الثورة الموعود، دون اتخاذ خطوة هنا والآن تجاه من هم أكثر عوزا من الناحية الاجتماعية. يمكن من ناحية أخرى، لأصحاب النقد الجذري، بكل مشروعية، أن يتهموا بدورهم العياديين بتزكية النظام الاجتماعي السائد، وبتجاهل البعد المتعلق بالتسوية، بل وأحيانا بالتأديبي أو البيوسياسي بالمعنى الفوكوي لمؤسسات الحماية والتأمين الاجتماعي، حتى وإن كانت، شكليا، في خدمة من هم أكثر حرمانا. إن طريقة تمثل الفيلسوف الاجتماعي بوصفه فيلسوفا- طبيبا، عوض النظر إليه كفيلسوف نقدي، يقود بذلك إلى أثار تتعلق بسلطتي الأمومة والأبوة اتجاه "المرضى" الاجتماعيين، الذين يجهل بعضهم هم أنفسهم، بأنه يُنظر إليهم على أنهم محرومين من قدرتهم على الفعل.

يُطرح هذا المشكل أيضا بالنسبة لبعض تيارات الفلسفة وعلم الاجتماع النقدي عندما يدّعي العلماء الحديث باسم المحرومين، المقصيّين، ومن لا صوت لهم الذين يوضعون هم أنفسهم في مقام الجاهل، مع الاحتقار في كثير من الأحيان لتطلعاتهم الحقيقية. يتبقى إذن موقع أكثر تواضعا للفيلسوف الاجتماعي، يطالب به على سبيل المثال غيوم لوبلان، لا يكمن في أخذ مكان من لا صوت لهم أو المهمشين اجتماعيا، ولكن في الرفع من إمكانية حصولهم على الكلمة، والعمل على التعريف بمطالبهم وحقوقهم الاجتماعية:

> يبدو إذن أن هناك أطرافاً ثالثة، من حاملي الأصوات أصبحوا ضروريين، ويكمن المشكل كله في معرفة من هم الذين يمثلون هذه الأطراف، والذين يقبلون من جهة، بإعارة أصواتهم لمن لا صوت لهم ومن جهة أخرى، أولئك الذين يجعلون هذه الإعارة مشروعة (غ. لوبلان، انعدام الرؤية الاجتماعية، 2009).

الرهانات النظرية والتطبيقية حول الرعاية:

تجدر الملاحظة أن المهاترات ما بين النقدي والعيادي تخترق في الآن نفسه الفلسفة الاجتماعية، عندما تكون هي نفسها علاجية، وعلم الاجتماع عندما لا يتخلى عن النقد. وانطلاقا من وجهة النظر هذه، فإن العلاقة ما بين الفلسفة

وعلم الاجتماع النقدي هي أقل تحولية وأكثر اندماجية عندما يسعى، جزئيا، كل اختصاص معرفي إلى الاستيلاء على صلاحيات الاختصاص الآخر.

ونلتقي في وضعية مشابهة في سياق النظريات التي نجمعها حول الرعاية care، بمفهوم نترجمه إلى الفرنسية انطلاقا من ألفاظ الاهتمام، العلاج أو العناية الموجهة نحو الأشخاص أو المجموعات التي توجد في وضعية من التبعية. تبلورت نظريات الرعاية في المقام الأول في حقل علم النفس الأخلاقي، لاسيما حول أعمال كارول غيليغان Gilligan (صوت مختلف، من أجل أخلاق تطبيقية للرعاية، 2008) لمعارضة النموذج المنبثق عن علم النفس التكويني الموروث من بياجي Piaget وكولبيرغ Kohlberg، والتي بفضلها يجب على مراحل الوعي الأخلاقي العائد إلى مرحلة الطفولة أن تقود إلى الاستقلالية، إلى معايير المعاملة بالمثل والقدرة على الفعل بناءً على مبادئ كونية. بعكس ذلك يسعى نموذج علم النفس الرعاية، مع دليل تجريبي دامغ، إلى اقتراح نموذج بديل للتمثل الأخلاقي والسيكولوجي مؤسّس على علاقات غير متماثلة: الاهتمام والعلاج المخصّص للأشخاص الضعفاء يتقدم مسألة البحث عن المعاملة بالمثل كما يتقدم الاستقلالية الشخصية.

إن الحدود الفاصلة ما بين علم النفس الأخلاقي وفلسفة الأخلاق هي هنا دقيقة إلى حد بعيد، مثلما هي عليه أيضا

في علم النفس التكويني، الذي تعرّض لتأثير قوي من طرف الفلسفة الكانطية. ومن خلال اللجوء إلى المناهج التجريبية الخاصة بالعلوم الاجتماعية، فإن علم النفس الأخلاقي المتعلق بالرعاية يسعى في اللحظة نفسها إلى معارضة الأنظمة الاجتماعية، المتمركزة حول الاستقلالية وفلسفة الأخلاق المرتبطة بالكانطية الجديدة، وفلاسفة العدالة (بما فيهم رولز Rawls)، الذين يفترضون أنثروبولوجيا وجود أفراد مستقلين ويحققون ذواتهم بأنفسهم.

يتعلق خطر الغموض نفسه بالمقام المعطى للضعف والهشاشة [القابلية للتأثر السريع] وللتبعية. من جهة، يكون الضعف مؤوّلا أحيانا، في الأخلاق التطبيقية للرعاية، بوصفه متغيرا أنثروبولوجيا بموجبه كل كائن بشري هو بطريقة أو بأخرى تابع للعلاج الذي يقدمه الغير. لا يتوقف الضعف على مرحلة الطفولة، الشيخوخة أو خلال تجربة المرض. إنه يتعلق أيضا بمراحل يشعر خلالها الفرد أنه في أوج امتلاكه لقواه. في هذا الإطار، فإن مفهوم الضعف [الهشاشة] يمدّد ويعمّم المفهوم الفلسفي المتعلق بالتناهي والمحدودية، الذي لم يعد يتعلق بموجب ذلك بمجال الفهم أو بعلاقتنا مع الموت ولكن بقدرتنا على القيام بالفعل وبشكل مترابط بحالات عجزنا النسبي. من جهة أخرى، الضعف هو محصور اجتماعيا في مجموعة مستهدفة من السكان الذين يتمثلون في المرضى، المعاقين، الأشخاص المسنين التابعين...

والتوتر نفسه يحكم أيضا ليس فقط تلك وأولئك الذين يخضعون للعلاج ولكن تلك وأولئك الذين يمارسونه. يمكننا أن نعتبر بداية، مثلما تشير إليه بعض نظريات الرعاية، أن أجناسا اجتماعية، على غرار النساء، اللائي وبالنظر إلى تجربة الأمومة، هن أكثر استعدادا بشكل طبيعي من الرجال (المتشبثين باستمرار بمسعى الاستقلالية) للتكفل بمن هم أكثر ضعفا. بعكس ذلك، يمكننا أن نتابع بعض النظريات النسوية، وبخاصة تلك المتعلقة بجووان طرونتو Tronto (عالم ضعيف، من أجل سياسة للرعاية، 2009)، التي تعتقد أن التمثلات الذاتية الموجّهة نحو العلاج هي بناءات اجتماعية وتاريخية (إن النساء هن اللواتي يتكفلن بالأشخاص الضعفاء)، وأن هذا الدور الاجتماعي، مع التحفظ فيما يتعلق بالتحولات التي قد تحدث، يمكن أن يمنح لكل واحد. وفق هذا المتغيّر، يمكن لنظرية الرعاية أن تقدم نفسها إذن، وزيادة على بعدها المتعلق بالتشخيص والعيادة، بوصفها نظرية نقدية، وبخاصة بالنسبة للهيمنة الذكورية التي تسود في العوالم المحلية والعامة.

إذا كانت بعض نظريات الرعاية تواجه خطر الغموض نفسه مثل الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع النقدي، فإنه يمكنها أن تمثل أيضا مناسبة للتعاون النشيط، بشرط قيامها بعملية منظمة لتحويل المفاهيم من فرع معرفي إلى آخر، كما يحدث بالنسبة للفلاسفة عندما يعملون بشكل فعلي مثل ساندرا لوغيي Laugier مع علماء اجتماع مثل باتريسيا

بابيرمان Paperman، كاختصاصيين نسويين في الرعاية، أو كعلماء نفس(الانهمام بالآخرين، **الأخلاق التطبيقية وسياسة الرعاية**، 2006).

خاتمة

إن أول درس نستخلصه من هذا التجوال هو أن الأصول الفلسفية للعلوم الاجتماعية هي متعددة ومتخاصمة إلى حد بعيد. تقاس هذه الأصول والمصادر من منطلق النسب المفاهيمي، سواء كان مطالب به بشكل مباشر من طرف منظري وممارسي العلوم الاجتماعية، أو أنه يمارس تأثيره بطريقة أكثر بطأً. لقد قمنا بذلك بتعداد ستة أصول أساسية على الأقل وهي تتميز بشكل خاص من خلال نمطها في التعامل مع الواقع (التفسير، التأويل، الوصف، التغيير) : الوضعانية، التأويلية، الفينومينولوجيا، الذرائعية، فلسفة تحليل اللغة العادية، وأخيرا الماركسية. وإذا كان كل أصل من هذه الأصول يتعلق بتقليد فلسفي خاص، والمتعارض في الغالب مع التقاليد الأخرى، فقد استطعنا أن نلاحظ بأن تقاطعات وإثراءات حدثت وما زالت ممكنة الحدوث فيما بينها (الفينومينولوجيا والذرائعية، الوضعانية والماركسية...).

يتعلق الدرس الثاني الذي يمكن أن نستخلصه من التحري الذي قمنا به، بالتنافس وبالسجالات التي نلفيها من خلال المواجهة التي تجمع في الغالب بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، حتى وإن كانت الثانية قد تشكلت بشكل واسع

كمعارض للأولى. تمس هذه السجالات في الآن نفسه التعريفات التي تتصل مواضيعها بترسيم الحدود الفاصلة بين المناهج أو بالمسائل المتعلقة بالغايات. إذا كانت عناصر الخلاف متكررة ما بين هذه الاختصاصات (على سبيل المثال من منطلق أن الفلسفة لا تنتج مباشرة معطيات تجريبية ولا تؤسّس لانتظامات اجتماعية)، فعلى العكس من ذلك، فإن التعارضات الأخرى تخترق مجموع هذه الاختصاصات (بين الفرد والجماعة، بين الالتزام والتباعد، بين الكوني والخاص...). يترتب على ذلك أن بعض تيارات الفلسفة تبدو لنا قريبة جدا من تيارات خاصة داخل العلوم الاجتماعية (على سبيل المثال الفلسفة الذرائعية وعلم الاجتماع الذرائعي، الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع النقدي..) وذلك قياسا بمدارس فلسفية أخرى.

يمس الدرس الثالث إعادة التشكيلات الجديدة للعلاقات ما بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية التي نشهدها منذ عقود عديدة. ليس لأنها أصبحت علاقات مسالمة بشكل كامل -المنافسة والأحكام المسبقة المتبادلة ما زالت قائمة- ولكن لأن الأزمنة قد تغيرت والعلوم الاجتماعية، وعلم الاجتماع بشكل خاص، حصلت اليوم على استقلالية فكرية وعلى اعتراف مؤسساتي كانت تفتقده في البداية. هناك بروز لدينامكية جديدة للتعاون ما بين المعارف، بشرط أن تتخلى الفلسفة عن موقعها المتعالي، مع اقتراحها لأدوات تأملية

يمكنها أن تكون ملائمة للعلوم الاجتماعية، وشرط خضوعها فضلا عن ذلك للتحويلات الملائمة.

هذه اللقاءات الجديدة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية لا تحدث فقط في الميدان الإبيستيمولوجي - الذي يشكل كتاب حفريات المعرفة لفوكو نموذجا له-، ولكنها تتحقق أيضا في ميدان النقد والعيادة الاجتماعية. والحدود هي أحيانا متواضعة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع النقدي. يمكن لهذه التحالفات الجديدة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية أن تُرى وتسمع في سياق السجل الأنثروبولوجي، عندما تستطيع كل من الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الفلسفية، ضمن شروط معينة، القيام بتغذية بعضهما البعض.

إن السؤال الفلسفي: "ما الإنسان؟"، هو بمثابة كلمة السر في هذه الدراسة، وهي توجد في اللحظة نفسها منزاحة ومغتنية لصالح التحريات في العلوم الاجتماعية. وبالتالي فإن خروج الأنثروبولوجيا من النوم الدوغمائي، يمكن أن يحدث إذن من خلال تطوير إبيستيمي غير مسبوق تستطيع الإنسانية من خلاله من جديد، خارج كل ميتافيزيقا للذات وكل مثالية ذاتية، أن تكون موضوعا لتحقيق فلسفي وعلمي في اللحظة نفسها.

بيبليوغرافيا

L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005.
J. Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970 (tr. fr.).
J. Benoist et B. Karsenti (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, Puf, 2001.
A. Bensa et D. Fassin, *Les Politiques de l'enquête*, Paris, La Découverte, 2008.
P. Berger et T. Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2012 (tr. fr.).
L. Boltanski et L. Thévenot, *De la Justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
P. Bourdieu, (avec J.-C. Passeron), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 1972.
—, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.
—, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
—, *Les Héritiers*, Paris, Minuit, 1985.
—, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003.
J. Bouveresse, *Le Mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, 1987.
D. Cefaï, *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schütz : naissance d'une anthropologie philosophique*, Paris et Genève, Librairie Droz, 1998.
P. Corcuff, *Les Nouvelles Sociologies. Entre le collectif et l'individuel*, Paris, Armand Colin, 2007.
R. Darnton, *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Hachette, 1986 (2e éd.).
J. Dewey, *Logique : théorie de l'enquête*, Paris, Puf, 1993 (tr. fr.).

—, *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard, « Folio », 2010 (tr. fr.).
W. Dilthey, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1988 (tr. fr.).
—, *Le Monde de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1992 (tr. fr.).
É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, Puf, 1996.
—, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2010.
—, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Puf, 2013.
J.-L. Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?*, Paris, éd. de l'EHESS, 2010.
F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.
M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.
—, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », *La Presse de Tunisie*, 12 avril 1967, in *Dits et Écrits*, t. 1, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 608.
—, « Sur les façons d'écrire l'histoire » (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, n° 1187, 15-21 juin 1967, p. 6-9.
—, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
—, *Histoire de la sexualité*, t. 3, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996 (tr. fr.).
H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Puf, 2007 (tr. fr.).
C. Gilligan, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion, 2008 (tr. fr.).
C. Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Verdier, 2010 (tr. fr.).
J. Gusfield, *La Culture des problèmes publics. L'alcool au volant : production d'un ordre symbolique*, Paris, Economica, 2008 (tr. fr.).
J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1979 (tr. fr.).

M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986 (tr. fr.).
A. Honneth, *Luttes pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000 (tr. fr.).
E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 (tr. fr.).
—, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 2000 (tr. fr.).
E. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Hatier, 2015 (tr. fr.).
B. Karsenti, *L'Homme total, Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Puf, « Quadrige », 1997.
—, *La Société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006.
—, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013.
J. Lacroix, *La Sociologie d'Auguste Comte*, Paris, Puf, 1956.
B. Latour, *La Vie de laboratoire*, Paris, La Découverte, 2005.
G. Le Blanc, *L'Invisibilité sociale*, Paris, Puf, 2009.
C. Lemieux, *Le Devoir et la Grâce*, Paris, Economica, 2009.
—, « Philosophie et sociologie ? Le prix du passage », *Sociologie*, vol. 3, n° 2, 2012.
Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, t. 1, 1974 et t. 2, 1996.
K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, 1999 (tr. fr.).
—, *L'Idéologie allemande*, Paris, éd. sociales, 2014 (tr. fr.).
A. Mary, « De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation », *Enquête*, n° 6, 1998 [en ligne], mis en ligne le 15 juillet 2013, consulté le 7 juillet 2017. URL : http://enquete.revues.org/1433.
M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 2013.
J. Michel, *Quand le social vient au sens. Philosophie des sciences historiques et sociales*, Bruxelles, Peter Lang, 2015.
A. Ogien, *Les Formes sociales de la pensée*, Paris, Armand Colin, 2007.
P. Paperman et S. Laugier (dir.), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, éd. de l'EHESS, 2006.
J.-C. Passeron, *Le Raisonnement sociologique : l'espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin Michel, 2006.

—, avec J. Revel, *Penser par cas*, Paris, éd. de l'EHESS, 2005.
K. Popper, *Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 2007 (tr. fr.).
L. Quéré, « La structure de l'expérience publique d'un point de vue pragmatiste » *in* D. Cefaï et J. Isaac (dir.). *L'Héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, La Tour d'Aigues, éd. de l'Aube, 2002, p. 131-160.
—, avec C. Terzi, *L'Expérience des problèmes publics*, Paris, éd. de l'EHESS, 2012.
E. Renaut, *Mépris social : éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Du Passant, 2004.
P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Seuil, 1997.
—, *Du Texte à l'action*, Paris, Seuil, 2005.
—, *Anthropologie philosophique*, Paris, Seuil, 2013.
C. Romano, *L'Inachèvement d'« Être et temps » et autres études d'histoire de la phénoménologie*, Paris, Le cercle herméneutique, 2013.
H. Sacks, *Lectures on Conversation*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1995.
A. Schütz, *Le Chercheur et le Quotidien*, Paris, Klinsckieck, 1987 (tr. fr.).
L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, Puf, 1992.
D. Thouard, *L'Interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire*, Lille, Presses du Septentrion, 2007.
J. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009 (tr. fr.).
P. Veyne, *Comment on écrit l'Histoire*, Paris, Seuil, 1979.
M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket, 1991 (tr. fr.).
—, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Pocket, 1992 (tr. fr.).
—, *Le Savant et le Politique*, Paris, 10/18, 1998 (tr. fr.).
L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005 (tr. fr.).
J. Zask, « Le public chez Dewey : une union sociale plurielle », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 15, 2008 [En ligne] mis en ligne le 1er décembre 2010, consulté le 7 juillet 2017. URL : http://traces.revues.org/753.

مؤلفات الكاتب

Homo interpretans, Paris, Hermann, coll. « Philosophie », 2017

Quand le social vient au sens. Philosophie des sciences historiques et sociales, Bruxelles, Peter Lang, « Anthropologie et philosophie sociale », 2015

Devenir descendant d'esclaves. Enquête sur les régimes mémoriels, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, « Res Publica », 2015

Ricœur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis, Paris, Puf, 2013

Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée, Presses Universitaires de Rennes, « Le sens social », 2012

Gouverner les mémoires. Les Politiques mémorielles en France, préface d'E. Benbassa, Paris, Puf, 2010

Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain, Paris, Cerf, « Passages », 2006

ثبت المصطلحات

Action	فعل
Aliénation	استلاب/ اغتراب
Archéologies	حفريات
A priori	قبلي
Argumentation	حجاج
Ambiguïté	التباس
Analogie	تمثيل / قياس
Cognitif	معرفي
Compréhension	فهم
Communication	تواصل
Connaissance	معرفة
Controverse	سجال / جدال
Constructivisme	بنائية
Description	وصف
Diachronique	تعاقبي
Diagnostic	تشخيص
Enquête	تحري / بحث
Enquête de terrain	بحث ميداني
Epistémè	نظام معرفي/ إبيستيمي
Explication	تفسير
Expression	عبارة
Genre	جنس
Herméneutique	تأويلية
Humanisme	إنسانوية / نزعة إنسانية
Interpsychologie	علم النفس التفاعلي

Intersubjectivité	بينذاتية / تذاوت
Justification	تبرير
Langue	اسان
Langage	لغة
Observation participant	ملاحظة بالمشاركة
Paradigme	أنموذج
Parenté	قرابة
Pragmatique	تداولية
Pragmatisme	ذرائعية
Psychologie du care	علم النفس الرعاية
Préjugé	حكم مسبق
Public	جمهور
Publique	عمومي / عام
Référence	إحالة
Réflexive	تأملي / تفكيري
Structure	بنية
Système	نسق / نظام
Structuralisme	بنيوية
Synchronie	تزامن
Tournant	منعطف
Usage	استعمال
Valeur	قيمة
Vérité	حقيقة / صدق
Validité	صحة / صلاحية

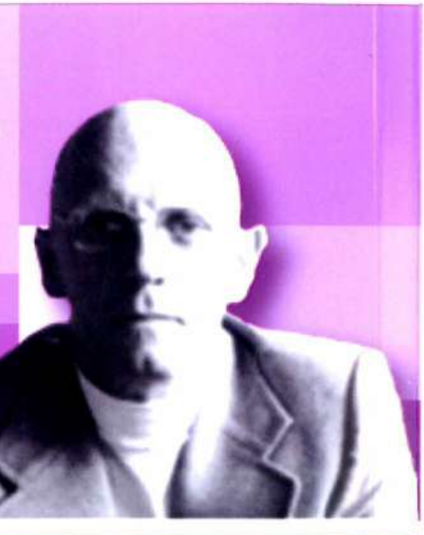
جوهان ميشال

صناعة الـ

من أوغست كـ

ترجمة:

الحسين الزاوي





ابن النديم للنشر والتوزيع

جوهان ميشال

نديم للترجمة

صناعة العلوم الاجتماعية

من أوغست كونت إلى ميشال فوكو





اعية

فوكو

كل العلوم"، فإن حقول المعرفة في الحقبة
وقف عن الاعتراض على هذا الموقف الذي
ت خلالها العلوم الاجتماعية إلى الاستيلاء

في هذا الكتاب، الذي يكمن رهانه في تسليط
الاجتماعية من التيارات المؤسّسة للفلسفة
معارضة مناهج ومواضيع العلوم الاجتماعية
الأخير إلى توضيح الأسلوب الذي يمكن من
صيب متبادل لبعضهما البعض.

راتييه، عضو شرفي في المعهد الجامعي بفرنسا،
المجالس العلمية للأبحاث في فرنسا. له العديد

الفلسفة الواصفة، مركز الكتاب للنشر القاهرة؛
ي برغسون: بحث في المعطيات المباشرة للوعي،
ن النديم/ دار الروافد.

ISBN 978-614-466-092-8

9 786144 660928